سنڌ ۾ مارڪسزم-ليننزم جو پرچارڪ

ٻه ماهي

سماجواد

مئي-جون 2018



ڪامريڊ ڄام ساقي

1944-2018

منظور پشتين ۽ پشتون تحفظ تحريڪ

مارڪسزم، فيمنزم، ۽ مارڪسسٽ فيمنزم

شخصيت: ڪامريڊ ڄام ساقي

انٽرويو: ڪامريڊ صوفي عبدالخالق



اسان کي هوا ان جو واهر کپي
پگهر جنهن ۾ پورهيت جو شامل هجي

اکين ۾ بہ آهي صباح جو سوال
صباح جيڪا دائم مدائم بہ آ
انهي تي حياتي جو سنگ الم
اها راهہ سندئي پُرخار آ
انهي تي خدائن جي ڪار جفا
انهي تي سمورا رخت روان
هوائون جتي مثل پٽر بٺيل
اکين ۾ ٿو لڙکي ڪو ڦاهي گهات
دلين ۾ آ رقصان خوفِ حيات
حيات جيڪا ابدي ۽ اعلآي بہ آ
مثل جفا مثل ڪوفا بہ آ
قدمن ۾ بندش جي ڇڻ ڇڻ آ جا
من ۾ ترارن جي لرزش آ سا
رڳن ۾ غلامي جي آ نغمگي.....
بي سود بي جا آ هي بندگي ......
پورهيت جو ڪهڙو قبلو مسيح .....
مقدر آ تنهنجو خاڪِ نشين ......



اسان کي هوا ان جو واهر کپي.....
پگهر جنهن ۾ پورهيت جو شامل هجي

پگهر ۾ زنگي جي آ بي خودي
حواسن ۾ ٿي اتري جا ڏاڪ جئين
وڃون ٿا گردش جي محور مان نڪري
ڏسئون ٿا....سمندر ڪو دهشت زده
جلاد، هٿ جنهنجا ڇهبڪ نما
جسم ڇڻ سمورا آتش فشان
منزل نہ مقصود _ سفر بي ريان ....
پيڙا وجن ٿا سهائي ۾ اتري ....
عريان ٿين ٿا پس محوران
ڇيڇڙا لوڙا پنهجن جسمن سندا
ڪنيو ٺياس تي حياتي جو بار
وائن، وراڪن تي ٻڄي ڪا ڳار
پوڳنائن جي بدترتسلسل ڪان پوءِ
ٿڪيل هيناون ۽ سج جي پويان قدم
هٿن ۾ پري جي چقمق تان فدا
هي گلشن ،هي تهذيب هي سياسي مڪان!



اسان کي هوا ان جو واهر کپي
پگهر جنهن ۾ پورهيت جو شامل هجي

نور جوڻيجو

سنڌ ۾ مارڪسزم – ليننزم جو پرچارڪ

سماجواد

حيدرآباد

(ايڪٽهين ڪڙي) مئي- جون 2018ع

قيمت: =/50

لکپڙهہ لاءِ ايڊريس

فليٽ نمبر 310- 311 V.I.P اپارٽمينٽ
مين قاسم آباد، حيدرآباد
Cell # 03443333888

فهرست

ايڊيٽوريل

”غيريقيني صورتحال“ ۽ اليڪشن کان اڳ سياسي انجنيئرنگ

پاڪستان جي سياسي تاريخ ۾ جيڪڏهن ڪا شئي يقيني رهي آهي تہ اُها ”غير يقيني صورتحال“ آهي. ٻين لفظن ۾ ايڪڙ ٻيڪڙ مثالن کي ڇڏي ڪري، مجموعي طور تي نہ ڪو جمهوري نظام نہ ئي مارشل لائون، نہ ڪو چونڊن جون تاريخون ۽ نہ وري سياسي پارٽين جا مينڊيٽ يقيني رهيا آهن. جنهن ملڪ جا عسڪري محافظ پاڻ پنهنجي آئين جي تحفظ کي غير يقيني بڻائين تہ پوءِ ان ملڪ ۾ پارليامان ڪانوني عدليا تائين ڪهڙي اداري جي ڪارڪردگي يقيني ٿي سگهي ٿي. هاڻ صورتحال ڪُجهہ هيئن آهي تہ جهڙي ريت عالمي سرمائيداراڻو نظام پنهنجي بقا ڪي، دنيا جي بحران، جنگ ۽ بربادي ۾ ڏسي ٿو ساڳي ريت پاڪستاني رياست ۽ خاص طور اسٽيبلشمينٽ پڻ پنهنجي هوند جي يقينيءَ کي ”غير يقيني صورتحال“ ۾ ڏسي ٿي. ڇو جو سماج ۽ عوام ٿاپر ۽ يقيني صورتحال ۾ بردبار بهادر ۽ بااختيار ٿي پئي ٿو ۽ اِها ئي شئي حڪمرانن کي ڪڏهن ڪونہ آئڙي پشتون تحفظ موومينٽ جي حوالي سان عسڪري چيف جو بيان تہ ”فاٽا ۾ امن ٿئي ٿورو عرصو ٿيو تہ، ڪجهہ ماڻهن نئين تحريڪ شروع ڪري ڏني. ڪين پيغام ڏيڻ چاهيان ٿو تہ ڪڏهن ڪامياب نہ ويندا“ اِهو ئي ڪجهہ ظاهر ڪري ٿو. ان سان گڏو گڏ چونڊيل وزيراعظم کي لاهي سال کن کان جيڪا سياسي وايومنڊل جي مُٽ ۾ مانڌاٽي ڦيرائي وئي آ، سا پڻ مٿي ڪيل ڳالهہ کي ثابت ڪري ٿي تہ غير يقيني صورتحال سندن خدمت گذار رهي آهي. پلي پوءِ ملڪ اندر نظام ڪهڙو بہ هجي، حڪمران ڪير بہ هجي، معيشت ۽ سياست ڪهڙي بہ هجي، پر اها ئي غيريقيني صورتحال ئي آهي جيڪا ڪين جمهوري حڪومتن جا تڏا ويڙهڻ ۽مارشل لائي قالين وڇائڻ جا بهانا پيدا ڪري ڏي ٿي، جيڪا پنهنجي ڪُڪ مان، عدالتي پي سي او ۽ ”نظريہ ضرورت“ جهڙا، هر مسئلي تي هڪ ٽِڪ پونڊڙ حل ڪڍي ڏي ٿي. تنهنڪري غير يقيني صورتحال اٽيي عوام لاءِ اهنج ۽ سٽيي سرڪار لاءِ سهنج جو ڪم ڪندي آ. پوءِ اها غيريقينيت ڪڏهن اندروني انتشار ۾ تہ ڪڏهن ٻاهرين خطري جي صورت ۾ پر پئي رهندي آ. ۽ مُلڪ جي نظرياتي، سياسي ۽ معاشي دائرن ۾ بحران پڻ وڌندو ٿو وڃي، (جنهن مان هر هڪ جي تفصيل ۾ هتي نہ ٿو وڃي سگهجي پر ان بحران ۾ وڌيڪ شدت، ڪنهن عام چونڊن جي ويجهي اچڻ وارن ڏينهن ۾ ايندي آ. هاڻي جيئن تہ

عام اليڪشن مٿان اچڻ واري آهي تنهنڪري ان جي تيارين لاءِ گهڻ طرفو ڪم اڳئي ڪيو پيو وڃي باقي سياسي ميچ تہ صرف هڪڙي ڏينهن جي هوندي آ. جڏهن تہ گهربل نتيجن جي تياري لاءِ بندوبست (يعنيٰ پنهنجي ٽيم، ڪوچ، راند جي ميدان ۽ وقت جي چونڊ، مشق ۽ مشهوري يا مارڪيٽينگ) گهڻو اڳ ڪيو ويندو آهي. وڏن ۽ ڳرن مفادن جي ڪاروبار ۾ سڀ شيون اتفاق جي آسري تي ناهن ڇڏيون. هوئين بہ غيريقيني صورتحال صرف تماشائين لاءِ هوندي آ پر مالڪن کي اڳئي خبر هوندي آهي تہ نتيجا ڪهڙا اچڻ وارا آهن ۽ ان لاءِ ضروري ناهي تہ ڪيڊينڊڙ سڄي ٽيم جي سڀني رانديگرن کي بہ خبر هجي. بلڪل ائين جيئن اسان وٽ راندين جي سَٽيَ ۾ ٿيندو آ. جنهن ۾ وڏا جواري راند جي نتيجن کان يا تہ باخبر هوندا آهن يا ان کي ڪنهن نہ ڪنهن طريقي سان طئہ ڪرڻ جي ڪوشش ڪندا آهن. ان جو مکيہ ڪارڻ ڪمزور سياسي ڪلچر ۽ اصل اقتدار ڏٽين طرفان ٿيندڙ "سياسي انجنيئرنگ" آهي جيڪا ڪڏهن ڪنٽرولڊ ڊيموڪريسي، ڪڏهن ٽيڪنوڪريٽ حڪومت، تہ ڪڏهن غيرجماعتي نظام جي صورت ۾ پيئي پيش ٿيندي آهي ۽ پيواهو تہ ستر جي ڏهاڪي ۾ صاف شفاف چونڊن جو هڪ تجربو ئي حڪمرانن لاءِ ڪافي هو. هاڻ چونڊن جي جمهوري عمل جي نالي ۾ جيڪو ڪُجهہ ٿئي ٿو سو سڀني جي سامهون آهي. جتي عوام جي وڏي اڪثريت اليڪشن جهڙي اهم معاملي ۾ دلچسپي ئي نہ وٺندي هجي، جتي ووٽنگ جو ٽرن آئوٽ ڪڏهن بہ 30 سيڪڙو کان وڌيو ئي نہ هجي، جتي چونڊون ويجهو اينديون ئي پارٽين اندر ڀڃ ڊاهہ شروع ٿي وڃي، جتي ووٽن جي داخلا تڪراري هُجي، جتي چونڊن کان اڳ تڪبندين، ووٽر لسٽن، اليڪشن اسٽاف، بيوروڪريٽس جي بدلين ۽ مقررين جي صورت ۾ ڌانڌلي شروع ٿي ويندي هجي، جتي سڃاڻپ ڪارڊ جهڙا خسيس معاملا بہ ڳرا ٿي وڃن، جتي ملازمتن، زڪوات فنڊن، ٺيڪن جي صورت ۾ چونڊ ورڪ ٿيڻ معمول هجي، جتي چونڊ عمل ۾ ٿيندڙ خرچ جي ڪا حد عمل ۾ نہ اچي ۽ سينٽ چونڊن ۾ ووٽ لاءِ ڪروڙن جو کُليو واڪ لڳي، اليڪشن جا خرچ ڳاٽي ٽوڙ ٿي وڃن، جتي مخالفن کي مختلف طريقن سان ڌمڪائڻ، ڊيجارڻ، مٿن مقدما داخل ڪرائڻ ۽ سندن ميڊيا ٽرائل ڪرائڻ جهڙا ڪلور عام هجن اُتي جمهوريت، ڳُجهي سرڪار ۽ سرمايي جي در جي لونڊي ڪانسواءِ ٻيو ڪُجهہ ناهي هوندي. ٻين لفظن ۾ چونڊ تہ ٿيندي آ پر چونڊيندو عوام ڪونهي.

عام چونڊون ٿيڻ ۾ باقي بہ ٽي مهينا بچيا آهن پر اصل اقتدار ڏٽي، مٿي بيان ڪيل اٽڪلن ۽ طريقن کي ڪتب آڻيندي، هن وقت کان ئي مختلف امڪانن

تي غور ڪري رهيا آهن ۽ پنهنجا خيال مختلف طريقن سان هينئين حلقن ۾ لاهي رهيا آهن. چيو پيو وڃي تہ (1) ملڪ جي سيني مسئلن جو "حل" هڪڙي "ڊاڪترائين" ۾ ڏنو ويو آهي، بس ان تي عمل جي دير آهي (2) ٽيڪنوڪريٽ حڪومت قائم ٿيندي، جنهن ۾ عدليا جو اهم ڪردار هوندو (3) مائنس ون فارمولي تي عمل ڪيو ويندو جهڙوڪ: پاڪستان مسلم ليگ (ن) مان نواز شريف پاڪستان پيپلز پارٽي مان آصف علي زرداري ۽ ايم ڪيو ايم مان الطاف حسين کي ٻاهر ڪرڻ وغيره. (4) پنهنجي مرضي جي فردن، گروهن ۽ پارٽين کي گڏائي پتلي حڪومت قائم ڪرائڻ ۽ ان هٿان ماضيءَ جي آئيني ترميمن (خاص ڪري ارڙهين ترميم) کي واپس ڪرائڻ (5) وڏين سياسي جماعتن کي صوبن تائين محدود رکي، ڪين ڪجهہ سيٽن تائين رسائي ڏيڻ (6) هڪڙي ڪمزور ۽ لولي لنگڙي پارليامينٽ يعني اتحادي حڪومت ٺهرائڻ جيڪا جڏهن مالڪن کي اکيون ڏيکارڻ جي ڪوشش ڪري تہ ڪيس دسڻ ۾ دير ئي نہ ٿيئي. بهرحال اهي سڀ الف، ب، ت، ث منصوبا آهن يعني جيڪڏهن الف منصوبو ڪم نہ ڪري تہ ب تي ڪم شروع ٿي وڃي.

بهرحال، ملڪ جي سياسي تاريخ ۾ هي پهريون ڀيرو ٿيندو تہ ڪا حڪومت پنهنجو آئيني مدو پورو ڪندي ۽ اقتدار کي نئين چونڊيل حڪومت ڏانهن منتقل ڪندي. آهي تہ اِها بہ سويلين قوتن جي سوڀ پر جيستائين عام ماڻهو جا مسئلا (روزگار رهائش، تعليم، صحت ۽ بروقت انصاف) ساڳي ريت اڻ ڇهيل رهندا تيستائين ڪا بہ ننڍي وڏي سوڀ سويلين حڪمرانن کي پاڻ وڏن آڏو سگهارو نہ ٿي ڪري سگهي. (ساڳي وقت اِهو بہ سچ تہ اهڙو سگهارو ٿيڻ جو وٽن نہ ڪو مقصد آهي ۽ نہ وري ساهس. چو تہ بجيٺ هڪڙي آهي ۽ ورهاست جون منشائون بہ. هڪ عوامي ٻي عسڪري ۽ اسانجي سويلين حڪمرانن جا مفاد بہ پوئين منشا سان هڪ آهن) اهڙي حالتن ۾ عوامي قوتن کي "قومي مفاد" يا جمهوريت جي نالي هيٺ اصل طبقاتي مفاد سڃاڻڻا پوندا، ڪين تماشائي واري ٻينچن تان اُٿي پاڻ پنهنجي پِچ تي پنهنجي ٽيم سان راند کيڏڻي پوندي. تڏهن ئي هو ان لائق ٿينديون تہ "غيريقيني صورتحال" جهڙي بهاني کي سدائين لاءِ دفنائي ڇڏين، نہ تہ اها ئي غيريقيني صورتحال ماضيءَ وانگر سنڌن مستقبل کي بہ غيريقيني بڻائي ڇڏيندي.

ڪجهہ سببن ڪري ادارو مارچ-اپريل جي سماجواد ڪڙي نہ ڇاپي سگهيو تنهن ڪري اسان پنهنجي پڙهندڙن کان معافي ٿا گهرون.

ڏيهي سياسي ۽ سماجي صورتحال

عوامي سياست

(عوامي سياست ۾ تنظيمڪاريءَ جو بُحران)

بخشل ٿلهو



پوئين ڏينهن ۾ ايشيا جي سڀ کان وڏي ادبي تنظيم هُجڻ جي دعوي ڪندڙ سنڌي ادبي سنگت، جنهن بحران منجهان گذري، تنهن سمجهايو تہ ادارن کي سنگت وانگي ۽ سنگت کي ادارتي ڍنگ سان نہ ٿو هلائي سگهجي. ٻيو تہ جهڙي نموني اهو بحران کُليو يا نبريو تنهن اداري جي ادبي هئڻ جي بہ پت وائکي ڪري ڇڏي، بلڪل ايئن جيئن ڪنهن سياسي تنظيم جو بحران جڏهن ڇسي نموني عوام ۾ لهندو آ تہ اُهو پڻ ان تنظيم جي انقلابي تنظيمڪاريءَ تي سوال پيدا ڪندو آ. ادبي سنگت جي سموري پيچ ڍاهہ ۽ نئي صف بنديءَ ۾ سڀ کانوڏيڪ تڪليف انهن ادب دوست ماڻهن کي ٿي ٿي جيڪي ٻنهي پاسي جي موقعي پرستاڻي بيهڪن کان واقف هيا ۽ هڪ ٽيون آپشن جوڙڻ جي ابتدائي ڪوشش ۾ هُئا پر شيون، ادارا ۽ تنظيمون ايترو تہ ٽڪرو ٽڪرو ڍهن ۽ تخريب جي ور چڙهن ٿيون جو ڪُجهہ نئين جي تعمير جو مقصد پاڻ ئي پنهنجا پراڻا نقشا ڦاڙي ڦٽو ڪري ڇڏي ٿو ۽ موجود ڇڪتاڻ حقيقي ادب دوستن کي ڪنهن نہ ڪنهن هڪ اهڙي پراڻي پاسي اُچلي ٿي جنهن خلاف هڪ نئين جاءِ تان جهيڙاند جي ضرورت هُئي. بهرحال ادبي سنگت جو تنظيمي بُحران اسان سياسي ماڻهن لاءِ اهو ايڏو حيرت ۾ وجهندڙ انڪري بہ ڪونہ هئو جو سياسي تنظيمڪاريءَ جي خصوصي صورت اسان آڏو سماج جي ٻين شعبن ۽ ادارن جي بيهڪ جو عمومي خاڪو چِٽي ڇڏي ٿي. ڇا اسان پاڪستان ۾ ماسواءِ فوج جي اداري جي ٻي هر اداري جي بحران کي ظاهر ظهور روز نہ ٿا ڏسون؟ (ٿورو غور ڪري سياسي وايو منڊل جو ڳوڙهو جائزو وٺبو تہ پوءِ فوج جي اداري جو بحران بہ چٽو ٿيڻ شروع ٿي وڃي ٿو پر اهو ادارو پنهنجي داخلي بُحران کي پنهنجي عملي انتظامي سگهہ سبب عام آڏو ڪنهن قدر سنڀالي وڃي ٿو) خير اهو سوال اجا پڙ تي پيل آ تہ عوامي سياست جي سموري تنظيمي بُحران کي ڪيئن سمجهجي؟ ڇا صرف ڪنهن

اداري جي اڳواڻ يا اڳواڻن جي نفسيات يا سندن شخصي ڪوتن منجهان اها ڳالهه ۽ بحران سڏو پڌري پٽ پوندو (جيئن سدائين پنهنجي ئي مُٽ ۾ ترِڪندڙ ڪُجهه ساڙسڙيا سياسي دانشور سياسي تنظيمن جي بحران کي سمجهائيندا آهن شايد اهڙن ئي موقعي پرست. ۽ جر قوتي دانشورن لاءِ سنڌ جي صدا سرموڙ ڏاهي شاهه لطيف چيو هو

اوريان ئي آٽين، ميڙي معلم خبرون،
سا پر سُڌ ني ڏين، جتي وهه وڏ ڪري)

يا هر دور ۾ مامرو ادارن جو به هوندو آ جيڪي فردن جي ڪردار کي طئي ڪندا آهن يا اُن کي هڪ ظابطي ۾ آڻي، ان کي وڏيڪ پيداواري بڻائيندا آهن؟ يا اچا ڪو ٽيون پاسو به مُمڪن آهي جنهن کي ڪنهن خاص دور ۽ حالتن ۾ تنظيمڪاريءَ جي ثقافت سڏجي ٿو؟ پاڻ عوامي سياست جي تنظيمڪاريءَ جي بُحران کي انهن سمورن پاسن کان ڏسنداسين. ان حوالي سان هڪ ٻي وضاحت پڻ ضروري آهي. هر بحران جيان ان بحران جا به ڪي عمومي ته ڪي خصوصي ڪارڻ ٿي سگهن ٿا. سگهوامڪان آهي ته اسانجي ڳالهه ٻولهه گهڻو تڻو عمومي پاسن ۽ سوالن چوڌاري ڦري، پر انجو مقصد اِهو ڪنهن به ريت ناهي ته خصوصي مامرن جي اهميت گهٽ آهي.

اڳواڻ ۽ بُحران:

"اسانوٽ لائق قيادت جو بُحران آهي"

"عوامي سياست هُجي يا سنڌي ادبي سنگت مامرو اڳواڻن جي انائن ۽ انڌ جي فيصلن تي ڪُٽي ٿو"

اسانجو عام شعور اسانکي سمجهائيندو آهي ته گهر کانوني آفيس تائين ۽ راند جي ٽيم کانوني ڪنهن سماجي سياسي اداري تائين پيدا ٿيل هر قسم جي مسئلي ۽ بحران جي ذميواري وڏي يا اڳواڻ تي هوندي آهي ۽ ان حد تائين ڳالهه نيڪ به آهي ته اسان وڏو اڳواڻ، رهبر ڪندا ئي اُنکي آهيون. جيڪو نظرياتي سان گڏ، ادارتي يا تنظيمي بُحرانن کي بهتر سمجهڻ يا حل ڪرڻ جي اهليت رکندو آهي پر مسئلو تڏهن ٿو پيدا ٿئي جڏهن اسان هر بحران کي وڏن ۽ اڳواڻن جي مزاج، سمجهه ۽ فيصلن منجهان سمجهڻ جي ڪوشش ڪندا آهيون. اڳواڻن يا ڪجهه خاص فردن جي اهميت کان به ڪو انڪار ڪونهي. اسان چڱيءَ ريت ڄاڻون ٿا ته ڪنهن خاص وقت ۾ اڳواڻن جا خاص گُڻ ۽ خاص فيصلا قومن جي لڏندڙ ٻيڙي کي پار ڪري وجهندا آهن ۽ ساڳي وقت سندن تِر جي غلطي قومن کي سو چوٽون به کارائيندي آ. ٻين لفظن ۾ ڪجهه خاص حالتن ۾ ڪجهه انفرادي ماڻهن جا فيصلا به خاص سماجي اهميت حاصل ڪري وٺندا آهن پر تاريخ کي صرف اڳواڻن يا ڪجهه فردن جي گڻن يا اوگڻن جي اک سان ڏسڻ گهڻو مددي نه ٿو ٿئي. ڇاڪاڻ ته ڪُجهه خاص فرد پاڻ به خاص تاريخي حالتن جي پيداوار هوندا آهن(پڙهي ڏسو اهڙن سوالن تي آڌاريل پليخانوف جو ڪتاب "تاريخ ۾

فرد جو ڪردار") اهڙي ريت اهو ڏاڍو سولو آهي تہ عوامي سياست جي زوال جو سچو بار اوهان عوامي سياست جي اڳواڻن (جي ايم سيد، رسول بخش پليجو يا ڄام ساقي وغيره) جي مٿي تي هڻو ۽ پاڻ آجا ٿي ويهي رهو. سمورن ڪوتڻن ۽ خامين باوجود هلو هي تہ ٿيا لائق ماڻهو پر ڪنهن سياسي تنظيم جو نالائق اڳواڻ ڇا ان تنظيم جي ادارتي بيهڪ يا سياسي ڍانچي جي اهليت تي سوال نہ ٿو پيدا ڪري، جيڪو ڪيس چونڊي مٿي ٿو ڪري؟ پاڻ هتي انقلابي ڊسپلين جي سياست مان ڪو مثال ڪونہ ٿا ڪڍون پر آمريڪا جي بورجوا سياست کي ٿا ڏسون تہ اُتي بہ اسانکي نظر اچي ٿو تہ ٽرمپ جي ڪتي اچڻ سان آمريڪا ۾ تہ شايد اهو بحث زور ورتل هجي تہ انکي روس ڪنٽرايو يا ايف بي آئي پر باقي دنيا تہ آمريڪي چونڊ ادارن ۽ نظام تي سوال ڪڻڻ شروع ڪيو ۽ ڪجھ تجزين وڏي آمريڪي سماج ۾ سياسي ثقافت تي پڻ ڳالھ رکي. پر اسانجا سوال سدائين اڳواڻن چوڌاري پيا ڦرندا آهن. اهو بيو ڪُجھ ڪونهي هڪ تاريخي سماجي مامري کي صرف شخصي دائري ۾ آڻڻ ۽ سمجهائڻ جي ڪوشش آهي.

ڪامريڊ ڄام بابت پنهنجي پوئين مضمون تي ڪجھ سنجيده دوستن طرفان اها تنقيد پڌري ۾ آئي هُئي تہ "ڄام تي گهڻو زور ڏنو آهي پر ڄام جي دور جي سمجهاڻي گهٽ آ، نتيجي طور ڄام جو تعارف بہ ڪُٽي ٿو." مونکي اها ڳالھ نيڪ لڳي. لازمي طور هڪ مضمون جون پنهنجون حدون ٿين ٿيون. مامرو صرف ڪامريڊ ڄام تائين ڪونہ ٿو بيهي. توڙي جو "ڪي ماڻهو تاريخ ٺين ٿا" وانگي، پنهنجي انفرادي عمل سان ڪُل کي ڏوٽي انجو نئون اظهار تي پوندا آهن. هوئين بہ تاريخ انساني عمل ئي تہ آهي. بين لفظن ۾ تاريخ جي چاڙھ يا لاٿ جا دور پنهنجو اظهار ڪجھ عظيم ماڻهن جي صورت ۾ ئي تہ ڪندا آهن. ڄام پنهنجي دور جي سياست جي پيداوار هو پر هُن پنهنجي محنت ۽ رنگ سان ان دور جي ڪميونسٽ سياست کي چٽيو بہ. ان لحاظ کان ڄام بابت مضمون ۾ مون پاڻ اِهو لکيو هو تہ اُميد يا مايوسي انفرادي احساساتي مامرو هئڻ سان گڏ هڪ سياسي ۽ سماجي مامرو پڻ آ. ڪُل جي اميد ۽ مايوسي جُز جي اُميد ۽ مايوسيءَ جو سبب بہ آهي تہ نتيجو بہ. ان لحاظ کان ڄام جو ٽُٽڻ ۽ پارٽي کان مستعفي ٿيڻ ڄام جو انفرادي فيصلو بہ هو تہ ان دور جي سياسي سماجي مايوسيءَ جو نتيجو بہ هو. جيڪا پارٽي جي سمورين صفن ۾ ڦهليل هُئي. 60 جي ڏهاڪي ۾ عالمي ڪميونسٽ تحريڪ جو روس ۽ چين نواز قُطبن ۾ ورهائجڻ، 70 جي ڏهاڪي ۾ پاپولسٽ سياست (پي پي) جي سوال ڏانهن ڪميونسٽ تحريڪ جو ورهائجڻ، 80 جي ڏهاڪي ۾ اڪثريتي، اقليتي تضاد ۽ انهن لائينن تي تنظيم جي ٽيون پيرو ورهاست ۽ پوءِ 90 جي ڏهاڪي ۾ ساڻي سياست جي تابوت ۾ آخري ڪوڪو سوويت يونين جو ڊهڻ ثابت ٿيو. ان سموري صورتحال ۾ جيڪو نہ ٿو ڊهي تنهن کي سُرخ سلام پر جيڪو ڊهي ٿو سو بہ ايترو ڏوهي ڪونهي ڇاڪاڻ تہ سڀ ڪُجھ ڊٿو پئي.

ادارو ۽ بُحران:

دنيا جي سڀ کان پراڻي سرمائيداراڻي جمهوريت ۽ طاقتور ترين رياست جو اڳواڻ ٽرمپ نالي هڪ چرياڻ شخص آ. پوءِ بہ آمريڪا ٻوڙي پيو ۽ دنيا هلي پئي. ڇو؟ ڇاڪاڻ تہ مامرا صرف فردن يا اڳواڻن جي حد تائين نہ نبرجن تا ۽ نہ وري ان حد تائين سمجهہ ۾ ايندا. اسان هڪ مربوط نظام جو حصو آهيون جنهن جو آڌار ادارن تي هوندو آهي. تازو امر ڪوٽ جي هڪ سينئر دوست جي ايم پڳٽ پنهنجي ڪچهري ۾ آمريڪي صدر رچرڊ نڪسن جي ڪتاب "ليڊرس" جو حوالو ڏئي ڳالهہ ڪئي تہ اِهي ادارا ئي هوندا آهن جيڪي طئي ڪندا آهن تہ صدر صاحب ڪي ڪنهن سان ملاقات، ڪيتري وقت تائين ۽ ڪيئن ڪرڻي آهي. ڪيس ڪنهن سان ڪيئن ملڻو آهي ۽ ڪهڙا لفظ استعمال ڪرڻا آهن وغيره. مطلب تہ بظاهر بااختيار صدر يا اڳواڻ جا اختيار ڪنهن ٻي هنڌ طئي ٿين ٿا. جيڪڏهن اِهو ادارن ۽ تنظيمڪاري جي ثقافت نہ آهي تہ آخر ٻيو ڇا آهي؟ اِهو تمام گهڻو ضروري آهي ڇاڪاڻ تہ ايڪسري يا ايم آر آئي سان پاڻ ان بيماري کي سمجهي سگهون ٿا جنهن سبب اسانجي سياست کي فالج ٿيو ڪجهہ ٻين جانچ رپورٽن سان بيماريءَ جي ڪارڻ جراثيم تائين پڻ رسي سگهون ٿا؟ ٻين لفظن ۾ ان ڇڪتاڻ جو صحافتي انداز ۾ پيرو کڻڻ پڻ ضروري آهي. پر بيماري جي ڪارڻ طور جيڪڏهن پاڻ صرف جراثيمن کي ڳولهڻ، سمجهڻ ۽ مارڻ ۾ محو ٿينداسين تہ پوءِ انهن حالتن تان پنهنجي نظر نڪري بہ سگهي ٿي جيڪي هڪ جراثيم (جيڪو بيماريءَ جو امڪاني ڪارڻ هوندو آ) کي بيماريءَ جو حقيقي ڪارڻ بڻائيندي يون آهن. مقصد تہ ڪنهن بہ تنظيمي بُحران يا بيماريءَ ۾ فردن يا جراثيمن جو ڪردار اهم ۽ بنيادي هوندو آ پر سندن اهميت ڪنهن خاص وقت ۾ ڪجهہ خاص سماجي ۽ سياسي رشتن (جيڪي نہ صرف دليل جي عمومي سمجهہ پر طاقت جي سوال کي پڻ طئي ڪندا آهن) سبب ئي ٺهندي ۽ ڊهندي آهي. جيسيتائين اسان طاقت جي انهن رشتن ۽ تنظيم ڪاريءَ جي عمومي ثقافت جا ڪجهہ نقش نہ ٿا چٽيون، تيسيتائين اسان تنظيمڪاريءَ جي سوال تي تسلي بخش ڳالهہ رکي نہ ٿا سگهون.

تنظيمڪاريءَ جي ثقافت:

ثقافت جو نالو اچڻ سان عام تہ ڇڏيو پر اسانجي ڏاهن جي ذهنن ۾ زرعي سماج ۽ ان سان گڏ جاگيرداري ۽ اُنجي اخلاقيات تري ايندي آ. چئبو "اڙي بابا ! اسان وٽ زرعي سماج آ تنهنڪري اسانجا انقلابي اڳواڻ بہ وڏيرا آهن". مطلب تہ اسان سماج جو هڪ پيداواري طريقو طئي بہ ڪري ڇڏيوسين ۽ پوءِ ان منجهان عوامي سياست جي تنظيمڪاريءَ جي بحران کي سمجهائڻ بہ لڳاسين. اها ڳالهہ تاريخ جي مادي سمجهہ جي عمومي اصول جي حد تائين دُرست آ تہ ڪنهن بہ سماج ۾ پورهيي جي تنظيمڪاري ئي سماج جي مجموعي تنظيم ڪاري جي حدن کي طئي ڪري ٿي. پر عمومي اصول تڏهن

عملي ٿيندا آهن جڏهن خصوصي صورتحال يا انگ اکرن سان وچڙندا آهن ۽ ان سان هڪ ٿيندا آهن. مثال طور 2016ع جي انگ اکرن مطابق پاڪستان جي مجموعي پيداوار ۾ 19 سيڪڙو زراعت ، 20 سيڪڙو صنعت ۽ 60 سيڪڙو خدمت جو شعبو (سروس سيڪٽر) آهي. ان لحاظ کان جيڪڏهن ڏسجي ته زرعي ۽ صنعتي ڪانوڊيڪ سماجي پورهيو خدمت جي شعبي سان سلهاڙيل آهي ۽ ان لحاظ کان ان شعبي جا ثقافتي اثر سماج ۽ سياست جي مجموعي تنظيمڪاري جي قدرن تي پوڻ گهرجن ۽ پون به ٿا پر اُنهن جي تفصيل ۾ اجا ڪنهن ٻي مضمون ۾ ويجبو. هن تلُ جو حاصل مطلب ته سماج معني پورهيي جي ورهاست يا پورهيي جي تنظيمڪاري. جيتري اُها پيچيده هوندي اوترو سماج اُسريل هوندو. رياست ۽ سياست جو سوال به ايئن ئي آهي. توهانکي ڪهڙي سياست ڪرڻي آهي؟ جو سوال طئي ڪندو ته اوهان کي ڪهڙي تنظيمڪاري جي ضرورت آهي. ٻين لفظن ۾ تنظيمڪاريءَ جو سوال توهانجي سياست جي نظريي ۽ تنظيمڪاريءَ جي ثقافت جي اوسر جي ڏاڪي پٽاندر طئي ٿيندو آهي. گهڻو عرصو نه گذريو آ جڏهن سنڌ جو عام سياسي شعور تنظيمڪاريءَ جي سوال کي نظرياتي سوال کان ڪٽي ڪري ڏسڻ سبب ايم ڪيو ايم جي تنظيمي تاجي پيٽي کان متاثر ٿيندو هو ۽ اُنکي ئي مثال طور اڳيان ڪڍي ايندو هو (هوئين به شهر تنظيمڪاريءَ جي حوالي سان ٻهراڙي جي ڀيٽ ۾ مختلف ۽ اسريل ٿين ٿا) پر نائين زيرو جي آفيس جي هاڻوڪي حالت ٻڌائي ته جيڪا تنظيمڪاري رياستي جبر جي مزاحمت ۾ ان درجي تائين ڪُٽي، سا ڪنهن به ريت عوامي قوتن جي لاءِ مثالي نه ٿي بڻجي سگهي. سچ اهو آهي ته سرمائيدار رياستن جي عسڪري ادارن ۽ سماج جي فاشي قوتن جي تنظيم ڪاريءَ کان متاثر ٿيڻ اسانجي پنهنجي انقلابي سمجهه جي سُنڌيڪي جو اظهار هوندي آهي. ان ڏس ۾ ٻيو مثال پي پي جو پڻ ڏئي سگهجي ٿو جيڪا تنظيمڪاري جي ڍانچي جي حوالي سان هر يونين ڪائونسل سطح تائين موجود آهي پر اُها به سياڻ جي ڪنهن امڪاني تضاد ۾ اسٽيبلشمنٽ سامهون ائين ساٿي ٿيندي جيئن ايم ڪيو ايم ٿي يا جيئن ن ليگ هڪ حد تائين اُنجو اظهار اڄ ڪري ٿي. اِهو ئي سبب آهي جو اسان تنظيمڪاريءَ جي حوالي سان انهن حڪمران طبقن جي جماعتن کان نه متاثر ٿيندا آهيون ۽ نه وري انهن جو ڪو اهڙو نعم البدل ٿيڻ جي ڪوشش ڪندا آهيون جيڪو نئين نالي ۾ ساڳي شراب وڪڻندو هُجي جيئن نيئن نهيل پارٽي (تبديلي پسند پارٽي) ڏيک ڏئي رهي، آهي. جيڪا احتجاج ۽ مزاحمت جي سياست کي رد ڪري، پنهنجو حتمي مقصد صرف چونڊ وڙهڻ کي ٻڌائي ٿي، جيڪا "يوتار" جي پاڇي سان ويڙهه جو اعلان ڪري نيولبرلزم جي جسم کي پاُڪر ۾ پري ٿي. بهرحال حڪمران طبقن جي سياست ۽ نظريي سان تنظيمڪاريءَ جي ڪوششن جون حدون پنهنجي جاءِ تي پر اِهو به سچ آهي ته اسان عوامي ۽ سماجي مزاحمت جي ٻين صورتن ڏانهن غير ضروري حد تائين تنقيدي ٿيندي هڪ خاص قسم جي تنظيمي نرگسيت ۾ ڦاسون ٿا. اسانجا ڪوڙ سارا پڙهيا لکيا ماڻهو

سياست ۽ سياسي تنظيم تي زور ڏيندا آهن پر پاڻ کي تنظيمي ڍانچي هيٺ آڻڻ کان وڏن ويندا آهن. اسان منجهه پاڻ ۾ بہ ان بيماري جون علامتون تي سگهن ٿيون ڇاڪاڻ تہ اسان بہ هڪ خاص تاريخي دور ۾ ثقافت ۾ تنظيمڪاري جي سوال کي ڏسندا آهيون ۽ انکي طئي ڪندا آهيون. جيئن اخلاق ۽ اخلاق جي تبليغ ۾ فرق هوندو آ تيئن ڊسپلين ۽ ڊسپلين جي تبليغ ۾ فرق موجود آهي. سماجي طور تي جيئن اسانوٹ اخلاق گهٽ ۽ اخلاق جي تبليغ تي زور گهڻو آ بلڪل ايئن عوامي سياسي ثقافت سان جڙيل ماڻهن ۾ بہ ڊسپلين گهٽ پر اُنجي تبليغ گهڻي آ. ڇو تہ جيئن اخلاق پنهنجي لاءِ ۽ اخلاق جي تبليغ ٻي لاءِ هوندي آهي, ساڳي ريت ڊسپلين جي تبليغ تي زور بہ انڪري هوندو آهي ڇاڪاڻ جواهو ٻي جي لاءِ هوندو آهي. حالت اها آهي تہ سياسي ڊسپلين تي زور ڏيندڙ ماڻهو هڪ پاسي انارڪسٽن کي ٻي پاسي تياڳي صوفين کي ڊسپلين کان آجا ڍانچا قرار ڏيندي کين ڇڙواڳي سان هم معني ڪري پيش ڪندا آهن. پر ٿورو غور ڪبو تہ انهن شعبن جي تنظيمڪاريءَ جا ڪجهہ مثال اسان جهڙن انقلابين جي تنظيمڪاريءَ کي شرمائڻ لاءِ ڪافي آهن. ان ڏس ۾ بہ مثال پيش ڪري سگهجن ٿا. بقول "الف" جي تہ سندس هڪ پاڪستاني دوست اولهہ جي ملڪن ۾ ڪنهن انارڪسٽ تنظيم جو ميمبر هو. ان تنظيم جي ميمبر ٿيڻ لاءِ ٽي شرطون پوريون ڪرڻيون پونديون هيون. انهن منجهان هڪ شرط اِهو بہ هو تہ تنظيم جو ميمبر ڪڏهن بہ ڪو نوڪر يا ملازم نہ ٿو رکي سگهي. خير جڏهن پاڪستان ۾ ان دوست جا ڪُراڙا پيءُ ۽ ماءُ اڪيلا ۽ بيمار ٿي پيا تہ کيس سندن سنڀال لاءِ هڪ نرس رکڻي پئي ۽ هُن اهڙو اطلاع پنهنجي تنظيم کي جڏهن ڏنو تہ تنظيم بنا ڪنهن ٻي سوال يا جواب جي سندس ميمبرشپ ختم ڪري ڇڏي. سيهوڳي دور جي صوفي سنتن ۾ هڪ اهم نالو فقير جانڻ ڇن جو بہ آهي جنهن جي آشرم ۾ هڪ ڏينهن هڪ نئون طالب ٻٽيل سکيو ستابو فقير گاڏيءَ ۾ ڪاڏي پيتي جو سامان پرائي پُهتو ۽ پوءِ فقير جانڻ ڇن جي پرسان ويهي کيس پاڻ ڪانپوءَ سُنگ جو ڪو سونهون چونڊڻ جي صلاح ڏيڻ لڳو تہ فقير انوقت ئي هڪ پراڻي پر فقير الحال ساٿي کي اُٿاري ٻيهاري کيس پنهنجي طرفان سياڻ جو سونهو ڇاڻايو ۽ ستابي فقير کي اُنوقت ئي پنهنجو ڏنل سامان واپس کڻڻ ۽ آشرم طرفان گيڙو ڪپڙو موٽائڻ جو حڪم ڏنو. انهن مثالن کي اڳيان ڪرڻ جو مقصد صرف اِهو هو تہ هر سُنگ, ادارو پنهنجي تنظيمڪاريءَ هڪ خاص ثقافتي دائرن منجهہ ڪندو آهي. اسانکي جيڪڏهن هڪ سگهاري عوامي سياسي تنظيم گهربل آهي تہ پوءِ اسانکي بہ تنظيمڪاريءَ جي ڪمزور ثقافت ۽ ڪمزور ادارن کي سگهارو ڪرڻو پوندو نہ تہ ٻي صورت ۾ سگهارن ماڻهن کي مُنهن ڏيڻ لاءِ رياست وٽ پهرين ڏينهن کان مائنس ون فارمولو موجود هوندو آهي ۽ هوئين بہ هڪ ڪمزور اداري جا اڳواڻ ڪڏهن بہ سگها نہ ٿا ٿي سگهن. جيئن جي ايس مل پنهنجي مضمون (آن لبرٽي) ۾ سمجهائي ٿو تہ " پلي ڪُجهہ فائدن لاءِ ئي سهي پر جيڪا رياست ماڻهن کي دٻائي, ڇامڙو ڪري کين پنهنجي لاءِ فرمانبردار بڻائي ٿي سا دير سوير پاڻ ان نتيجي

تائين رسي تي تہ ڇامڙن ۽ فرمانبردار بندرن ماڻهن سان ڪُجھ وڌو حاصل نہ ٿو ڪري سگهجي." ان سڄي صورتحال ۾ عوامي سياست جي سگهاري تنظيمڪاري لاءِ ٽن محاذن (ثقافت, ادارا ۽ اڳواڻ) تي هڪ ئي وقت ڪم ڪرڻو پوندو. ڇو تہ اسانوٽ تنظيم جو عام تصور هڪ احرام وانگي عمودي (Vertical) هوندو آهي جنهن جي مثال چوٽي تي هڪ اڳواڻ ۽ هيٺ ڏاڪي بہ ڏاڪي ٻيا ماڻهو ۽ ادارا ٿين ٿا. پر مان سمجهان ٿو تنظيمن بابت ٻيا مثال ۽ تصور بہ موجود آهن. هڪ حقيقي جمهوري تنظيم جو ڍانچو عمودي سان گڏ هموار (Horizontal) پڻ هوندو آهي جنهن ۾ آخري اختيار ڪنهن ماڻهوءَ وٽ نہ پر پارٽي جي اعلي اداري يا گڏيل قيادت وٽ هوندا آهن. اسانکي اها خبر آهي تہ ڊسپلين ڪانسواءِ ڪا بہ انقلابي تنظيم وجود ۾ نہ ٿي اچي سگهي پر شايد اسانکي اِها خبر ڪونهي تہ تنظيم توڙي ڊسپلين بابت اسانجو عام خاڪو جامد ۽ بينل آهي. اسان هڪڙي ئي ساز ۽ آواز سان ڇئن مختلف موسمن جي آجيان ڪرڻ چاهيون ٿا. درحقيقت انقلابي ڊسپلين جو دائرو ۽ گهيرو ڪڏهن تنگ تہ ڪڏهن ويڪرو پر تنظيم جي گهرجن آهر تبديل ٿيندو رهي ٿو ڇو تہ ڊسيپلين جو اطلاق هميشہ زنده حقيقتن سان رشتي ۾ ئي ٿي سگهي ٿو ۽ اُهو بہ انهن آئيني ۽ تنظيمي گهرجن پٽاندر جن کي اسان جمهوري مرڪزيت جي طريقہ ڪار سان گڏ ادارن ۽ اڪثريت جي فيصلن جي پاسداريءَ سڏيون ٿا. تڏهن ئي تہ اسان هن مدي خارج نظام کي ڪتي ڏک هٽي سگهڻ جي لائق ٿي سگهون ٿا ۽ پنهنجي پونئرن لاءِ ورثي ۾ هڪ بهتر تنظيم ڇڏي سگهون ٿا جيڪا پورهيتن ۽ محڪومن جي مفادن جو اڃا بهتر نموني تحفظ ڪري سگهي ۽ هن نظام کي بدلائي سگهي.

- "اسان فقط هڪ عام تاري جي هڪ ننڍڙي گرهہ تي رهندڙ پولڙي جو ترقي ڪيل نسل آهيون. پر اسان ڪائنات کي سمجهي سگهون ٿا. اها ئي اسانجي خصوصيت آهي."
- "خلائي مخلوق جو اسان وٽ اچڻ ائين هوندو جيئن ڪولمبس جو آمريڪا اچڻ, جيڪو اُتان جي اصلوڪن رهواسين لاء چڱو ڪونہ هيو. پاڻ کان ڏاهي جيوت سان ملاقات نہ ڪرڻ ۾ اسان جي چڱائي کي سمجهڻ لاءِ اسان کي پنهنجي افعالن کي ڏسڻ گهرجي."

(اسٽيفن هاڪنگ)

منظور پشتين ۽ پشتون تحفظ تحريڪ

ابراهيم پرڙو



ڪراچي اندر هڪ ڪوڙي مقابلي ۾ نقيب الله محسود جي شهادت ڪانپوءِ ظاهر ٿيندڙ عوامي اُڀار جي ڳڀ ۾ هڪ تحريڪ هُئي جنهنجو نالو هو محسود تحفظ تحريڪ. جيڪا اڳتي هلي پشتون تحفظ تحريڪ يا پي ٽي ايم ۾ بدلجي وئي. اها تحريڪ ظاهر پلي اوچتو ٿي هجي پر اها ان علائقي ۾ ڏهاڪن کان جاري رياستي سياست جو ئي نتيجو آهي. سالن کان جاري جنگ ۽ تشدد جا شڪار ڪي پي ۽ فاٽا جا علائقا هن وقت اتان جي نوجوانن سان ڀري جرڪي پيا آهن. جيڪي رياستي توڙي غير رياستي جبر کي چئيلنج ڪندي، واڳ ڌڻين کان اُهي سوال ڪري رهيا آهن. جيڪي اڳ خاص طور تي بلوچ ۽ سنڌي، ڪندا رهيا آهن. جن ماڻهن سمجهيو ٿي تہ نقيب الله محسود جي عدالت کان ماتانهين قتل جي ذميوار رائو انوار ۽ سندس ساٿين جي گرفتار ٿيڻ سان هيءَ تحريڪ ختم ٿي ويندي، سي ڀُليل هُئا . رائو انوار جي گرفتاري سان ملڪ ۾ عدالت کان ماتانهان قتل هجن يا ماڻهن کي جبري طور کڻي گم ڪرڻ جا واقعا، اهي ختم نہ ٿيندا. رائو تہ پردي اڳيان ظاهر ٿيندڙ اُها ڪٺ پتلي آهي جنهن کي استعمال ڪرڻ وارا، هميشہ پردي پويان لڪل رهندا آيا آهن. تنهنڪري قانون لاڳو ڪندڙن مٿان، جيستائين قانون لاڳو نہ ٿو ٿئي، تيستائين، بنيادي انساني حقن جي اها پيچڪڙي بند ٿيڻ ممڪن ناهي. پي ٽي ايم ڪا روايتي تحريڪ نہ پر 'دهشتگردي خلاف جنگ' جي شڪار اُنهن ماڻهن جو هڪ غير روايتي احتجاج آهي، جن امن ۽ تحفظ جي نالي ۾ پنهنجي گهر، ٻر ۽ وطن کي تباهہ ٿيندي ڏٺو آهي. پي ٽي ايم اهڙي سيڪيورٽي جي سياست کي چئيلنج ڪندي ڪي پي ۽ فاٽا کي سياسي طور متحد ڪيو آهي.

پشتونن پاران ٻاهرين حملي آورن خلاف مزاحمت جي هڪ ڊگهي تاريخ آهي. اهي انگريزن خلاف به وڙهيا. جڏهن انگريزافغانستان کي فتح ڪري نہ سگهيا تہ پشتونن کي ورهائڻ لاءِ هٿ ٺوڪي ڊيورنڊ لائين ڪڍي هڪ حصو هاٽوڪي بلوچستان صوبي ۾ شامل ڪيائون تہ ڪجهہ علائقن کي نارٿ ويسٽ فرنٽيئر صوبي جو نالو ڏئي نئون صوبو ناهيائون. ننڍي کنڊ جي ورهاڱي کانپوءِ اهي علائقا پاڪستان ۾ شامل ڪيا ويا جڏهن تہ پاڪستاني رياست پاران پشتونن کي "جنگجو قوم" جو خطاب ڏنو ويو ۽ سندن تعريف ۾ اهو جملو عام ڪيو ويو تہ "اها هڪ اهڙي قوم آهي جنهن کي ڪير بہ فتح نہ ڪري سگهيو آهي." (ان پروپئگنڊا جو استعمال بعد ۾ سوويت يونين خلاف آمريڪا، سعودي عرب ۽ ضياالحق جي آمريت واري "مڪروهہ اتحاد" طرفان شروع ڪيل جنگ ۾ ڪيو ويو. اها پروپيگنڊا چاليهہ سالن جي عرصي ۾ "بهادر"، "اڙدا"، "باغي" ۽ "مزاحمتڪار" منجهان ڦري "قدامت پرست"، "قبيلائي" "بنياد پرست" ۽ "دهشتگرد" تائين اچي پهتي آهي.) جڏهن تہ حقيقت اها آهي تہ تاريخ ۾ پشتونن کي يونان جي سڪندر، منگولن، نادر شاهہ ۽ مهاراجا رنجيت سنگهہ جي دور ۾ فتح ڪيو ويو ۽ انگريز سامراج بہ کين ورهائڻ ۾ ڪا ڪسر نہ ڇڏي.



ستم ظريفي جي انتها اها آهي تہ ستر سال اڳ پاڪستان ٺهڻ ۽ فاٽا جي ان ۾ شامل ٿيڻ کانپوءِ فاٽا ۾ اڄ سوڌو بہ انگريز سامراج جا ڏيڍ صدي پراڻا قانون "فرنٽيئر ڪرائمز ريگيوليشن (ايف سي آر)" لاڳو ٿيل آهن. نوآبادياتي دؤر کان شروع ٿيل اهي قانون يا پاليسيون مختلف دؤرن ۾ پشتونن مٿان هر پيري نئين نانءُ هيٺ مڙهيون ويندڀون رهيون آهن ۽ اڄ سوڌي بہ اها ئي روايت جاري آهي. اهو ئي سبب آهي جو پشتونن مٿان ظلم ۽ مزاحمت جي هڪ ڊگهي تاريخ آهي انهن تاريخي محرومين ۽ ويجهڙ ۾ لاڳو ڪيل ڪاري قانونن ٺوڪي ٻين ظلمن خلاف ئي فاٽا جي مختلف علائقن سميت ڪوئيٽا، پشاور، اسلام آباد ۽ لاهور ۾ هزارين ماڻهن جون ريليون ۽ جلسا منعقد ٿيا آهن، جن جي سرواڻي ان پشتون تحفظ موومينٽ ئي ڪئي. انهن هر پابندي، سختي ۽ هر انتظامي ڊرامي کي سنجيدگي سان مُنهن ڏنو ۽ هاڻ اڳلو مورچو ڪراچي آهي. ڌيان جوڳي ۽ زبردست ڳالهہ اها آهي تہ انهن جلسن ۾ نہ تہ ڪو روڊ بلاڪ ڪيو ويو ۽ نہ ئي ڪٿي ڪائي ٽريفڪ روڪي وئي. اڄ بہ هو منظم ۽ پر امن طريقي سان پنهنجي حقن لاءِ آوازي اٿاري رهيا آهن. منظور پشتين سميت ٻين پشتون نوجوانن جي اڳواڻي ۾ ان تحريڪ جا مطالبا اهي آهن تہ جبري گمشدگين واري سلسلي کي بند ڪري زوري کنيي گم ڪيل ماڻهن کي عدالت ۾ پيش ڪيو وڃي، فاٽا ۾ انگريز دور جي ڪارن قانونن کي ختم ڪيو وڃي ۽ چيڪ پوسٽن تي اتان جي رهواسين سان تذليل ڀريو سلوڪ بند ڪيو وڃي ۽ انهن علائقن ۾ وڇايل بارودي سرنگهون ختم ڪيون وڃن.

هونئن تہ هن تحريڪ جي ڪوڙ سارن پاسن ڪي ساراهي سگهجي ٿو پر هيءَ تحريڪ ان ڪري بہ اهم آهي جوپهريون ڀيرو انهن علائقن جا ماڻهو هن خوف واري ماحول ۾ طاقت جي نشي ۾ ڏت رياست جي اڳيان ۽ ڪاري جي مالڪن ڪي سچ چوڻ ۽ پنيين چاليهہ سالن جي تاريخ ۾ پهريون ڀيرو پنهنجي قومي ۽ ثقافتي ڪردار ڪي پاڻ طئي ڪرڻ ۽ پاڻ ئي ان جي تعريف ڪرڻ جي همٿ ڪري رهيا آهن. ملڪي ميڊيا جيڪا گهڻي ٿڻي ڳجهي قوتن جي ئي هٿ ۾ آهي تنهن ۾ ايڏي وڏي مزاحمت جو چڻ تہ مڪمل "بليڪ آئوٽ" ڪيو ويو آهي. آمريڪي ڏاهي نوم چومسڪي ۽ هرمن هيس"Manufacturing Concent" ۾ ڏاڍي سهڻي انداز ۾ ان 'آزاد ميڊيا' جي پٽ پڌري ڪئي آهي تہ اها ڪارپوريٽ ميڊيا وچٽري"نيوٽرل" رهڻ جو ڊراموڪيئن ڪندي آهي ۽ وقت پوڻ تي متئين ۽ حڪمران طبقي جي مفاد خاطر ڪيئن هڪ پيچ لتڪائو ڪُتي جي شڪل اختيار ڪندي آهي. پاڪستاني ميڊيا ۾ پڻ انهن ڏرين جو ڳٺ جوڙ آهي. هڪ طرف رياست جي اثر هيٺ ڪم ڪندڙ ان ميڊيا، پي ٽي ايم جي ايترن وڏن ميڙاڪن ڪي مڪمل طوَر نظر انداز ڪيو آهي، پر ٻئي پاسي جڏهن ڪجهہ صحافين ۽ استادن ان حوالي سان ڳالهہ ٻولهہ ڪرڻ چاهي تہ ڪين هيسائڻ ۽ دٻائڻ جي ڪوشش پڻ ڪئي وئي. ملڪي ميڊيا تہ جنهن روش جو مظاهرو ڪيو سو ڪيو پر پلو ٿئي سوشل ميڊيا ۽ ڪجهہ انگريزي اخبارن سميت پرڏيهي ميڊيا جو جن ان مزاحمتي تحريڪ ڪي پرپور ڪوريج ڏني. اهو ئي سبب آهي جو حب الوطني ڪان ويندي غداريءَ تائين، ملڪ دوستي ڪان ويندي ملڪ دشمني تائين سمورن معنائن تي هڪ هني رکندڙ۽ صرف ۽ صرف پنهنجي ڏنل معنيٰ ڪي هر صورت ۾ لاڳو ڪرڻ واري هوڏ تي ٻيٺل "مالڪن" ڪي هيءَ ننيڊڙي مزاحمت، يا پاڻ ڪي پاڻ سمجهائڻ ۽ معنيٰ ڏيڻ جي هيءَ پتڪڙي ڪوشش پڻ ذرو نہ ٿي آتڙي ۽ اُهي چاليهہ سالن تائين موتمار ظلم، جبر سهڻ ۽ رسوائي جي هر ممڪن تري ڪي ڇهندڙ مظلوم ۽ محڪوم ماڻهن جي ان دانهن ڪي بہ پرڏيهي ملڪن جي سازش قرار ڏئي چٽي رهيا آهن.

ميڊيا طرفان مڪمل طور نظر انداز ڪرڻ باوجود سوشل ميڊيا جي مدد سان پشتون نوجوان ماڻهن جو هڪ وڏو ميڙ گڏ ڪرڻ ۽ ٻڌندڙن جي هڪ وڏي تعداد تائين پنهنجو پيغام پهچائڻ ۾ ڪامياب ٿي ويا آهن. ان ڪم ۾ نہ صرف پشتون نوجوانن پر ملڪ اندر توڙي ملڪ کان ٻاهر عوامي حقن لاءِ جهد ڪندڙ فردن ۽ تنظيمن جو سهڪار واقعي بہ ساراهہ جوڳو رهيو آهي. توڙي جو اها تحريڪ روايتي سياسي پارٽين پاران اربين رپين جي فنڊنگ سان ٿيندڙ لکين ماڻهن جي جلسن سان تہ بر نہ ٿي پيتي سگهجي پر اها بحرحال اِها ان معنيٰ ۾ انهن ڪان سوين ڀيرا وڌيڪ سگهاري آهي تہ ان منجهہ ملڪ ۾ سنجيده ۽ فهميده انداز ۾ سوچيندڙ ۽ سياست کي نوان رُخ ڏيڻ جي ڪوشش ڪندڙ نہ صرف پشتون پر سنڌي، بلوچ، پنجابي، گلگتي توڙي اردو ڳالهائيندڙ ماڻهو پڻ وڏي تعداد ۾ شامل ٿيندا رهيا آهن جيڪي ڏينهن ۽ رات ان سوال کي وڌ کان وڌ ماڻهن تائين

پهچائڻ ۾ رُڌل آهن. هي تحريڪ جتي هونئن ئي سوچ ۽ سمجهه، جدوجهد ۽ مزاحمت جا ڪيئي نوان گس ڏسي پئي، اتي ئي ان تحريڪ سياسي تنظيمن کي سوشل ميڊيا جي سگهاري ۽ هاڪاري استعمال بابت پڻ ڪوڙ سارا نوان درس ڏنا آهن. روايتي ميڊيا پاران مڪمل طؤر تي نظر انداز ڪرڻ باوجود صرف ۽ صرف سوشل ميڊيا جي مدد سان ايتري وڏي پيماني تي سماجي اُٿل پُٿل پيدا ڪرڻ ۽ ماڻهن جي ايتري وڏي تعداد کي متحرڪ ڪرڻ ۾ جتي اهم ڪردار ان تحريڪ جي بنيادي مقصد ۽ عوامي رنگ جو آهي اُتي ئي هڪ اهم پاسو سوشل ميڊيا جي پليٽ فارمن جهڙوڪ ٽوئٽر ۽ فيسبوڪ تي ان تحريڪ ۽ ان سان سلهاڙيل سوالن جي تمام وڏي پيماني تي تشهير پڻ آهي. انهن مظاهرن ۾ شامل انهن پشتونن منجهان ورلي ئي ڪو هوندو جنهن جو ڪوئي پيارو 'دهشتگردي خلاف جنگ' ۾ مارجي نه ويو هجي، يا کيس کنيي گم نه ڪيو ويو هجي.

ان تحريڪ جو هڪ ٻيو سگهارو پاسو عورتن جي تمام وڏي پيماني تي شموليت آهي.پاڪستان جي سموري قومن جيان پشتون معاشرو به پدرشاهي جهڙي لعنت ۾ جڪڙيل آهي. پر هن پيري پي ٽي ايم ۾ عورتن جي وڏي انگ شرڪت ڪئي، جيڪا ان تحريڪ جي هڪ وڏي ڪاميابي به آهي ته ملڪ اندر رهندڙ ٻين قومن لاءِ اتساهه به. ڇو ته ڪنهن به سماجي يا سياسي تحريڪن ۾ عورتون شامل نه هونديون اها ناڪام نه سهي ته به ڪمزور ته پڪ سان رهندي. سماجي سياسي تبديلي ڪيئن ممڪن آهي جڏهن آبادي جو اڌ حصو ان ۾ شريڪ ئي نه هجي؟ هن تحريڪ کي پشتون سماج جي پيڙهيل طبقي جي پڻ وڏي مدد حاصل آهي، جڏهن ته تحريڪ جو اهم مقبول اڳواڻ 26 سالن جو منظور پشتين پاڻ به هيٺين طبقي سان واسطو رکي ٿو .

پي ٽي ايم جي مقبوليت پٺيان به سبب آهن. پهريون: ڏهاڪن کان ٿيندڙ ناانصافين ۽ پراڪسي جنگين ۾ بارود طور استعمال ڪرڻ خلاف پشتون قوم جي اجتماعي ڪاوڙ . جنهن ڏنو ته ڪيئن ڏهاڪن کان جاري هن جنگ دوران اسپتالون، اسڪول، مسجدون، گرجا گهر ۽ ڪاروباري مرڪز آپگهاتي حملن سبب برباد ٿيا ۽ هزارين پختون مارجي ويا آهن. اهڙي ريت وري آرمي جي اچڻ سان سندن علائقا جنگي ميدان بڻيا ۽ ڪنهن به صحتمند معاشي ۽ سماجي ڪاروهنوار لاءِ ڏينهون ڏينهن ناسازگار پڻ. نتيجي ۾ لکين پختون لڏ پلاڻ ڪري مختلف علائقن ۾ پناهگير بڻيل آهن ۽ اُتي پڻ هُو لساني نفرت جو شڪار ٿين ٿا.اِها صورتحال پنجاب، سنڌ ۽ بلوچستان ۾ آرام سان نظر اچي وڃي ٿي. ڏٺو وڃي ته سنڌ يا بلوچستان ٻاهرين آبادڪاريءَ خلاف جن خدشن جو ذڪر ڪن ٿا سي گهڻا بي بنياد به نه آهن جو ويجهي ماضيءَ ۾ انهن علائقن جي تاريخ ۾ اهڙا ڪوڙ سارا مثال ملي ويندا جن سان سندن ان ڏُک ۽ ڪاوڙ جي پاڙ سمجهه ۾ اچي ويندي پر سوال اهو آهي ته ان معاملي ۾ خود رياست جيڪو ڪردار ادا ڪيو آهي تنهن جو ڇا؟ هن رياست ته شروع ڏينهن کان ملڪ اندر موجود قومن منجهه لساني منافرت (Racial Profiling) کي همٿايو آهي ۽ رياستي جبر خلاف پشتونن، بلوچن

يا سنڌين جي ڪاوڙ ۽ ڪروڌ کي هڪ ٻئي ڏانهن لاڙي پاڻ پنهنجي ڪل بچائيندي آئي آهي. اها هيءَ رياست ئي ته آهي جنهن پشتونن کي 'دهشتگرد' بلوچن کي "غدار" ۽ سنڌين کي "ڄٽ ۽ جاهل" جون معنائون اربيون آهن. هن وقت پشتون رياست کان سوال ڪرڻ سان گڏ، مقامي سياسي پارٽين کان پڻ بغاوت ڪري رهيا آهن. ڇاڪاڻ ته هڪ پاسي مذهبي انتهاپسندن ڪوس ڪيو ٻي پاسي 'دهشتگردي خلاف جنگ' جي نعري هيٺ رياستي جبر هو. پشتون قومپرست ڌرين ان نام نهاد دهشتگردي خلاف جنگ جي حمايت ڪئي جنهن سان سندن اڳواڻن وڏا فائدا پڻ ماڻيا. اهڙي ريت عام پشتون جي سورن جي حوالي مذهبي ڌريون ۽ پشتون قومپرست برابر جا ذميوار آهن.

جيئن جيئن پي ٽي ايم تحريڪ اڳتي وڌي رهي آهي، ان ئي رفتار سان سندن خلاف پروپيگنڊا ۽ ڪوڙ پڻ وڌايو پيو وڃي ۽ اها ڪا نئين ڳالهه ناهي. هن ملڪ ۾ جنهن به پنهنجا حق گهريا آهن، انهن کي غدار چيو ويندو آهي، پلي پوءِ اُهي ڪچي آباديءَ جا پورهيت رهاڪو هجن يا اوڪاڙا تحريڪ جا هاري. مطلب ته نذير عباسي ڪانوئي، بالاچ مري تائين ۽ بابا جان ڪانوئي منظور پشتين تائين سڀ ان الزام هيٺ آيا آهن. حالت ته اها آهي حڪمران صوبي منجهان اسٽيبلشمينٽ جو پنهنجو تيار ڪيل ماٺهو ۽ ملڪ جو لاٽل وزيراعظم پڻ ٻين ملڪن جي ايجنٽ هئڻ جي الزام منجهان گزري رهيو آهي. جيئن دنيا جو قرضي ترين ملڪ آمريڪا، دنيا کي سڀ کان گهڻو قرض ڏيندڙ ملڪ آهي بلڪل ساڳيءَ ريت آئين جا ٽوڙيندڙ ۽ ملڪ جا حصا ڪندڙ ٻين کي وفاداريءَ جو سرٽيفڪيٽ ڏيندڙ ٿي پيا آهن. اُهي ئي هن تحريڪ جي اوچتو اڀرڻ ۽ ان مٿان غداري توڙي پرڏيهه مان فنڊنگ وغيره جو الزام لڳائي رهيا آهن.

انسان نهين ووهه جو ڊر جائي، اس دور ڪي خوني منظر سي

جس حال ۾ جينا مشڪل هو اس حال ۾ جينا لازم هي.

آرمي چيف جنرل قمر جاويد باجوا پرڏيهه ۾ هڪ ڪانفرنس دوران ان ڳالهه جو اعتراف ڪيو ته پاڪستان ۾ جيڪا جنگ هلي رهي آهي، اها چاليهه سال اڳ ملڪي اسٽيبلشمينٽ پاڻ ئي آمريڪين ۽ سعودين جي مدد سان پوکي هُئي. ان سان گڏ هن ملڪ جا گهرو وزير ۽ پرڏيهي وزير پڻ مختلف هنڌن تي بار بار اهو ورجائيندا رهيا آهن ته پنهنجي گهر کي نيڪ ڪرڻ جي ضرورت آهي. اهڙي صورتحال ۾ جيڪڏهن ڪو پنهنجن بنيادي حقن ۽ پنهنجي پيارن جي بازيابي لاءِ اٿي ٿو ۽ گهر جي قيمت تي گهر نيڪ ڪرڻ واري طريقه ڪار تي سوال اُٿاري ٿو ته پوءِ ان تي ايتري وڏي باهوڙ ڇو آهي توڻي جو اها هڪ مڪمل طور تي هڪ پُرامن ۽ جمهوري تحريڪ آهي. پلي ان تحريڪ جي عمر گهٽ هجي، ٿي سگهي ٿو اها پنهنجي ناتجربيڪاري سبب رياست ۽ ڏاڍ جي پراڻن رانديگرن هٿان شڪست کائي وڃي پر پوءِ به اها پوري ملڪ جي عوام کي جيڪا سگهه ۽ زبان ڏئي رهي آهي تنهن جا اثر لازمي طور ڏور رس ٿي ظاهر ٿيندا. پهرين ڏاڪي ۾ ته اها رياست طرفان وڌايل ويجهايل نفر جي سياست کي زائل ڪندي ۽ هڪ خطي

جي عوام کي سمجهائيندي تہ ڪهڙي ريت ٻي خطي جي عوام جا پڻ ساڳيا مسئلا آهن ۽ ڪيئن سڀ جي مسئلن جون ذميوار ساڳيون غير جمهوري قوتون آهن. جن تي سنجيده ڳالھہ ٿي ملڪ جي مڙني قومن کي سنجيده سياسي عمل ڏانهن اتساهيندي ڇو جو ٻين قومن اندر آواز اٿڻ کانسواءِ هي گڏيل گهر نيڪ ٿيڻ محال آهي. رياست هن ملڪ جي مختلف ثقافتن، زبانن ۽ تاريخ کي مسخ ڪري سگهي، سندس ڏهاڪن کان اهي ڪوششون شڪست کائي چڪيون آهن. هن ملڪ جي مختلف قومن مان پختون، بلوچ، سنڌي، سرائيڪي، ڪشميري، گلگتي ۽ ڪنهن حد تائين پنجابي بہ ان رياستي پاليسي مٿان سوال اٿاري رهيا آهن ۽ جيڪڏهن اهي سوال ۽ احتجاج کين ملڪ دشمن بڻائي ٿو تہ پوءِ پوءِ پلا پاڪستاني شهري خلا ۾ وجود تہ نٿا رکن نہ؟

سوال ڪندڙن ۽ پنهنجي حقن لاءِ آواز اٿاريندڙن کي ٻڌڻ جي ضرورت آهي ۽ سندن رياست سان جيڪو آئين جي صورت ۾ سماجي معاهدو ٿيل آهي، ان موجب سندن بنيادي حقن، سڄاڻپ برقرار ۽ سياست ڪرڻ جو کين پورو پورو حق حاصل آهي.هن ملڪ سان الميو اهو رهيو آهي تہ هميشہ پر امن سياسي، سماجي جدوجهدن ۽ تحريڪن کي تشدد ۽ فسطائي رياستي پروپئگنڊا ذريعي ڪچلڻ جي ڪوشش ڪئي وئي آهي. نتيجي ۾ پرتشدد سياست بہ ڪَر کڻندي رهي آهي، هن وقت بہ ساڳي غلطي ورجائڻ جي ڪوشش ڪئي پئي وڃي. پختونن جي قومي طبقاتي ۽ ثقافتي حقن جي جدوجهد سان هن رياست سان سماجي معاهدي کي نئين شڪل ڏيڻ جو تاريخي موقعو فراهم ٿي رهيو آهي، جنهن ۾ پشتونن سان گڏ ٻين قومن ۽ طبقن جي بہ بهتري آهي. سنڌ سميت هن ملڪ جي ٻين قومن کي گهرجي تہ سندن حقن جي جدوجهد ۾ ساٿن ٻڌي جو اظهار ڪن، ڇاڪاڻ تہ هن ملڪ ۾ جبر تيستائين نہ ٽٽندو جيستائين سڀئي مظلوم قومون گڏجي ڪري جدوجهد نٿيون ڪن، انڪري ڪابہ ڊر کي بہ انهن ماڻهن جو آواز ٻڌڻ ۽ سندن تحريڪ سان جڙڻ جي ضرورت آهي.

- ”هڪ، تارن ڏانهن ڏسو پيرن ڏانهن نہ. ٻيو محنت نہ ڇڏيو. محنت حياتيءَ کي معنيٰ بخشي ٿي ۽ ان کان سواءِ حياتي خالي آهي. ٽيون، جيڪڏهن خوشبختيءَ سان توهان کي پيار ملي تہ ان جو قدر ڪجو.“
- ”ٻين معذورن لاءِ منهنجو مشورو هوندو تہ انهن شين تي سوچيو جن لاءِ توهان جي معذوري رنڊڪ ناهي ۽ ٻين شين بابت فڪرمند نہ ٿيو. جسماني معذوريءَ کي روحاني معذوري نہ ٿيڻ ڏيو.“ (اسٽيفن هاڪنگ)

عالمي سياسي ۽ سماجي صورتحال

مودی کے ہندوستان میں بائیں بازو کا کیا مستقبل ہے؟

عاصم سجاد اختر

ہندوستان کی جمہوریت اور مجموعی طور پر وہاں کے سیاسی کلچر کے بارے میں بہت تعریف ہوتی ہے۔ اور بہت حد تک درست ہوتی ہے: آخر ایک ارب سے زیادہ انسانوں پر مشتمل سماج میں جمہوری طرزِ حکومت کا ہونا غیر معمولی بات ہے، خاص طور پر جب ہم ذہن میں رکھیں کہ ہندوستان اور پاکستان کی ایک ہی نوآبادیاتی تاریخ ہے اور پاکستان میں نہ صرف جمہوریت قائم ہو سکی بلکہ ریاست کا آج دن تک طرزِ نوآبادیاتی ہے۔ یقیناً جب پاکستانی ریاست کے ساتھ کسی دوسری ریاست کا موازنہ کیا جائے تو وہ ریاست کچھ زیادہ ہی مثبت لگتی ہے حالانکہ ہندوستان کی جمہوریت پر بھی بہت سے داغ ہیں۔ اگر ہم کشمیر، ناگالینڈ، منیپور، آسام اور دیگر ایسے علاقوں کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ ہندوستان کی ریاست نے ان علاقوں کے عوام کے ساتھ وہی سلوک رکھا ہے جیسا کہ پاکستان نے اپنے peripheries کے ساتھ رکھا ہے۔ دوسری طرف ہندوستان کے "جمہوری" انتخابات میں بھی اب اسی طرح پیسہ، دھونس اور دھاندلی کا عمل دخل ہے جیسا کہ پاکستان یا دوسرے کسی بھی ملک میں ہے۔ آخر کار ہندوستان بھی اسی سرمایہ دارانہ دنیا کا حصہ ہے جس میں ہم سب رہتے ہیں۔۔۔۔۔

اس سرمایہ دارانہ یلغار کے خلاف ہندوستان کے بائیں بازو نے ہمیشہ متبادل سماج (اور دنیا) کے قیام کے لیے جدوجہد کی ہے۔ جو کہ دورِ حاظر میں بھی جاری ہے۔ اس مضمون کا مقصد اس وقت ہندوستان میں بائیں بازو کی مختلف جماعتوں اور حکمت عملیوں کا جائزہ لینا ہے اور خاص طور پر اس بات کا احاطہ کرنا ہے کہ رجعت پرست مودی حکومت کے سامنے ترقی پسند قوتیں قابلِ زکر کردار ادا کر رہی ہیں یا پھر ردِ انقلابی سیلاب میں ہندوستان کے بائیں بازو کے اور سکڑ جانے کا خطرہ ہے؟ یاد رہے کہ مودی حکومت آج ہندوستان میں وہ کام کر رہی ہے جو کہ ضیا الحق نے 1980ء کی دہائی میں کیا، یعنی کہ ریاستی اداروں کی ہیت اندر سے مکمل طور پر تبدیل کرنے کی کوشش کی جارہی ہے، آر ایس ایس اور وی ایچ پی کے کیڈر کو تعلیم، میڈیا اور دیگر شعبوں میں بھرتی کیا جارہا ہے تاکہ آنے والی نسلیں کے ذہن ایسے ہی تنگ نظر بنائے جائیں جیسا کہ پاکستان میں مشعال خان کو قتل کرنے والے نوجوانوں

کے بنائے گئے۔ایسی صورت میں ترقی پسندوں کی زمہ داری ہے کہ وہ بڑھتے ہوئے رجعتی لہر کے سامنے بند باندیں اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ اگر بائیں بازو کے تمام دھڑے وقت کی ضرورت کو سمجھتے ہوئے ایسے لائے عمل پر اتفاق کریں جو کہ دوررس سوچ کو ظاہر کرے۔۔۔۔

ہندوستان میں دو بڑی پارلیمانی کمیونیسٹ پارٹیاں، سی پی آئی(ایم) اور سی پی آئی کے علاوہ اس وقت مسلح جدوجہد کرنے والے نیکسلائیٹ اور پھر دیگر چھوٹی جماعتیں اسی منظر نامے پر موجود ہیں۔ علاوہ ازیں بہت سی تحریکیں اور تنظیمیں ہیں جو کہ اپنے آپ کو ترقی پسند سیاست کے ساتھ منسلک کرتی ہیں۔ان سب کی علیحدہ علیحدہ تاریخیں ہیں، گو کہ سی پی آئی(ایم) اور سی پی آئی 1964ء تک ایک ہی جماعت تھی۔اسی طرح 1972ء میں نیکسلائٹوں کاالگ دھڑاسی پی آئی(ایم) سے مغربی بنگال میں الگ ہو کر وجود میں آیا۔یہ ساری بائیں بازو کی جماعتیں و تنظیمیں مختلف ادوار میں ایک دوسرے کی سخت مخالفت کرتی رہی ہیں،اور موجودہ دور میں بنیادی جھگڑاایک طرف پارلیمانی سیاست کرنے والی جماعتیں اور دوسری طرف مسلح جدوجہد کرنے والے نیکسلائٹوں کے درمیان ہے۔اگر اس تاریخی اختلاف میں بہت پیچھے نہ بھی جایا جائے تو اکیسوی صدی کے شروع سے اس کا تجزیہ کرنا ضروری ہے تاکہ ہندوستان میں بائیں بازو کی مجموعی صورتِ حال واضح ہو جائے۔

نیکسلائٹ تحریک کی شروعات مغربی بنگال میں زرعی زمین پر مزارعین اور لینڈ لارڈز کی لڑائیوں کی شکل میں ہوئی۔لیکن وقت کے ساتھ ساتھ نیکسلائٹوں کا جیوگرافائی مرکز تبدیل ہو کر وسطی ہندوستان کے ان علاقوں میں منتقل ہونا شروع ہوا جس میں پیداواری وسائل پر طبقاتی کشمکش زرعی زمین سے زیادہ جنگلات یا پھر پہاڑوں کے اندر معدنیات پر مشتمل تھی۔2000ء کے بعد ملٹی نیشنل کمپنیوں کا ہندوستانی ریاست کی ملی بھگت سے ان قدرتی وسائل پر قبضے کی کوششوں میں شدت آئی تو نیکسلائٹوں کی مزاحمت کرنے والی مقامی آبادی میں جڑیں بھی مضبوط ہوئیں۔گزشتہ 17-18 سالوں سے جھاڑکھنڈ، اوڑیسا، بہار، چھتسگڑھ اور دیگر علاقوں میں آدیواسیوں اور نیکسلائٹوں کی ایک طرف اور دوسری طرف ہندوستانی فوج اور اس کے پس پردہ عالمی سرمائے کی زبردست جنگ جاری ہے۔جس پر پارلیمانی کمیونسٹ پارٹیوں نے نیکسلائٹوں سے زیادہ سرکار کا اس آڑ میں ساتھ دیا ہے کہ ''دہشت گردی'' کی کسی قسم کی شکل کی حمایت نہیں کی جاسکتی۔وہاں ریاستِ ہندوستان پر بھی بہت سے سوال اٹھائے گئے ہیں کیونکہ پاکستان کی طرح ہندوستان میں بھی سرکاری سرپرستی میں ڈیتھ اسکواڈ منظر عام پر آئے ہیں اور جنگ کے دونوں اعتراف ''دہشت'' کے حربے استعمال کئے گئے ہیں۔۔۔۔

اگر ایک جانب بائیں بازو کی سیاست کرنے والے نیکسلائٹ مسلح جدوجہد کو اپنائے ہوئے ہیں تو دوسری جانب پارلیمانی کمیونسٹ پارٹیوں کی مقبولیت میں خاطر خواہ کمی آئی ہے۔ 2004ء کے پارلیمانی انتخابات کے بعد سی پی آئی (ایم) نے اپنی تاریخ میں سب سے زیادہ نشستیں حاصل کیں اور لوک سبھا کے سپیکر کا عہدہ بھی پارٹی کو ملا۔ سی پی آئی نے اگرچہ اتنی نشستیں نہیں لیں مگر مجموعی طور پر پارلیمانی بائیں بازو کی کارکردگی کافی اچھی رہی۔ یاد رہے کہ مغربی بنگال اور کریلا میں کئی دہائیوں سے سی پی آئی (ایم) صوبے کی سطح پر الیکشن رہی اور 2004ء کے عام انتخابات کے بعد تاثر قائم ہوا کہ اب ہندوستان بھر میں پارلیمانی کمیونسٹ پارٹیاں ایک breakthrough کرنے جا رہی ہے۔ مگر 2007ء میں مغربی بنگال کے ایک دیہات نندی گرام کے مقام پر ہونے والے تنازع نے پارلیمانی کمیونزم کے لیے بہت بڑا بحران پیدا کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دورِ حاظر میں ترقی پسند سیاست کرنے والوں کے لیے بنیادی تضادات کی نوعیت کیا ہے۔ نندی گرام وہ دیہات ہے جس میں سی پی آئی (ایم) کی حکومت نے ٹاٹا خاندان کو گاڑیوں بنانے والے پلانٹ لگانے کی اجازت دی اور اس کو ممکن بنانے کے لیے وہاں کے کسان گھرانوں کو زبردستی اپنی تاریخی آباد گاؤں سے بے دخل کیا۔ گو کہ یہ ایک محدود عمل تھا مگر اس سے ظاہر ہوا کہ سی پی آئی (ایم) کی مجموعی لائن کیا ہے، یعنی کہ یہ تصور کہ موجودہ دنیا کے اندر مین سٹریم کی سیاست میں آنے کا مطلب کسی نہ کسی حد تک سرمائے کی بالادستی کو تسلیم کرنا اور اس کے لیے رستہ ہموار کرنا ہے۔ اس فیصلہ کا سی پی آئی (ایم) کو خمیازہ بھگتنا پڑا اور 2011ء کے انتخابات میں 34 سال کی لگاتار کامیابوں کے بعد مغربی بنگال کے ووٹروں نے پارٹی کو نکال باہر پھینکا۔ 2016ء میں کریلا میں لیفٹ ڈیموکریٹک فرنٹ (جس میں سی پی آئی ایم بڑی پارٹی ہے) نے صوبائی انتخابات ایک بار پھر جیتے جس کی کارکردگی کے بارے میں فالحال کچھ کہنا قبل از وقت ہوگا مگر کیرلا میں بھی بنیادی تضاد اسی نوعیت کا ہے کہ کیا نیولبرل دور کے تقاضوں کے تحت حکمرانی کی جائے یا پھر عوام کے بل پر عالمی سرمائے کی بالادستی کو چیلنج کیا جا سکتا ہے۔ یاد رہے کہ یہی بنیادی تضاد یونان میں سیریزا کی شکل میں نظر آیا جس کا نتیجہ کچھ زیادہ اچھا نہیں نکلا۔ حالیہ نیپالی بائیں بازو کی انتخابی کامیابی کے بعد دیکھنا پڑے گا کہ اس ملک میں اس تضاد سے کمیونسٹوں کی حکومت کیسے نمٹتی ہے۔

اس ساری بحث کو واپس ہندوستان کی طرف لایا جائے اور ایک ایسے دور میں جس کے اندر رجعت پرست بی جے پی نے مرکزی حکومت کو سنبھالنے کے بعد بے مثال اقدامات اٹھائے ہیں تا کہ سماج اور ریاست کی ثقافتی ہیت تبدیل ہو تو یہ ضرور نظر آتا ہے کہ اس لہر کے خلاف تمام ترقی پسند حلقے متحدہ محاذ بنانے کی کم از کم بات کر رہے ہیں بے شک ٹھوس کوششیں جتنی بھی کامیاب ہیں۔ مگر

جیسا کہ پاکستان میں گزشتہ 15-20 سالوں میں نظر آتا ہے کہ ''ترقی پسند'' ہونے کا مطلب سکڑ کر صرف رجعتی کلچرل رجحانات کو چیلنج کرنے کا نام بن گیا ہے اسی طرح ہندوستان میں بھی اندیشہ ہے کہ سرمائے کی بڑھتی ہوئی hegemony کو چیلنج کرنے کی طرف ترقی پسند قوتیں منظم ہوتی نظر نہیں آتیں۔ بلکہ نیکسلائٹوں کا پارلیمیانی کمیونسٹوں سے موازنہ کیا جائے تو بائیں بازو کے اندر باقاعدہ جھگڑا نظر آتا ہے۔ یقیناً موجودہ دور میں کسی بھی بائیں بازو کی جماعت کے لیے حکومت میں حصہ داری لینے کا فیصلہ بہت پیچیدہ سوال ہے کیونکہ عالمی سطح پر کوئی ایسا بلاک نہیں ہے جو کہ سرمائے کے منطق کو چیلنج کر رہا ہے جس کے ساتھ ترقی پسند رجحانات والی حکومتیں اپنا ناتا جوڑ سکے۔ البتہ انقلاب کے دعوے داروں کو اس طرح کے تمام مشکلات کو مدِ نظر رکھنا پڑتا ہے جب وہ اپنی حکمتِ عملی کو ترتیب دیتے ہیں۔ یاد رہے کہ مودی وزیرِ اعظم بننے سے پہلے 14 سال تک گجرات کا وزیرِ اعلیٰ رہا اور اس کی اس عرصے میں شہرت کی دو وجوہات تھیں۔ ایک یہ کہ وہ آر ایس ایس اور وی ایچ پی کو دلتوں، مسلمانوں اور دیگر مظلوم طبقات و پرتوں کا قتلِ عام کر کے ہندوتوا کے نظریہ کو پھیلانے کی کھلی چھٹی دیتا رہا اور دوئم یہ کہ اس نے ایک ایسا ''ترقیاتی'' ماڈل متعارف کیا جس میں گجرات کے اندر ملٹی نیشنل کمپنیوں کو ہر طرح کے مواقع فراہم کئے اور ''مڈل کلاس'' کی مصنوعات کے لیے کشش کو اجاگر کرنے میں وہ مکمل طور پر کامیاب ہوا۔ آج اگر ہندوستان میں بائیں بازو نے حقیقی طور پر مودی سرکار اور مجموعی طور پر رجعتی لہر کا سامنا کرنا ہے تو یہ ممکن نہیں کہ صرف ایک محاذ پر لڑا جائے بلکہ سرمایہ دارانہ ترقی کے تضادات کو بھی زیرِ بحث لانا ہوگا۔ اگر موقف یہ ہے کہ ایسی ترقی ضروری ہے تو اس کا منطق واضح کیا جائے۔ پاکستان میں اکثر سیپیک والی مباحث کے دوران کہا جاتا ہے کہ کہ سرمایہ دارانہ ترقی کو خود ترقی پسند قوتوں کو قبول کرنا ہوگا۔ لیکن یہ صرف کہا نہیں جا سکتا بلکہ اس کے فوائد ثابت کرنے پڑیں گے کیونکہ دوسری طرف جب سرمائے کی یلغار کی وجہ سے برباد ہونے والے عوام خود رو طریقے سے مزاحمت کرتے ہیں تو پھر بائیں بازو کی قوتیں ان کو لیکچر دیں کہ یہ سب بربادی کو تسلیم کیا جائے کیونکہ آخر کار اسی رستے سے سماجی ترقی یا سوشلزم آئے گا یا پھر عوام کے ساتھ کھڑا ہوا جائے۔ مقصد یہ نہیں کہ عوام کے ساتھ کھڑنے ہونے کا مطلب ہر صورت میں مسلح جدوجہد ہے مگر کم از کم اس بنیادی مفروضے کو تو سوچنا ہوگا کہ جب عوام سرمائے کے جبر کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں (خواہ یہ جبر جنگ کی شکل میں ہو یا پھر سرمایہ دارانہ ''ترقی'') تو پھر بائیں بازو کو عوام کا ساتھ بہر حال دینا پڑے گا وگرنہ ہم اپنے آپ کو بائیں بازو کیوں اور کیسے کہہ سکتے ہیں؟

نظریاتی ادب

مارکسزم، فیمنزم، اور مارکسسٹ فیمنزم: چند سیاسی اور نظریاتی نکات

(ایاز ملک)

حالیہ دنوں میں اور خاص طور پر عورتوں کے بین الاقوامی دن کے حوالے سے پاکستان کے کچھ مارکسی حلقوں میں صنفی سوال اور مارکسزم اور فیمنزم کے درمیان رشتے کے حوالے سے بحث چھڑی ہے۔ اس بحث کا پس منظر مختلف شہروں میں منعقد ہونے والی عورتوں کی ریلیاں تھیں جن میں ہزاروں خواتین اور دوسری صنفوں کے افراد نے بڑھ چڑھ کہ حصہ لیا۔ جہاں کراچی میں ہزاروں محنت کش اور گھر مزدور خواتین نے پہلے جداگانہ اور پھر ایک عمومی "عورت مارچ" میں حصہ لیا، وہیں اسلام آباد میں بائیں بازو سے منسلک کئی کارکنان نے "وومین ڈیموکریٹک فرنٹ" کا تاسیسی اجلاس منعقد کیا۔ ایک طرف جدھر ٹریڈ یونین حلقوں سے جڑے کارکنان نے ان سرگرمیوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا، ادھر بائیں بازو کے کئی حلقوں میں فیمنزم اور مارکسزم کے حوالے سے گرما گرم بحث بھی چھڑ گئی۔ کچھ نے فیمنزم کو سرے سے ہی ایک بورژوا اور اشرافیہ طبقے سے جڑا رجحان قرار دیا، دوسری طرف کچھ یہ کہتے ہوئے پائے گئے کہ عورتوں کو اپنے طور پر منظم کرنا محنت کش طبقے میں تفریق پیدا کرنے کے مترادف ہے۔ ایک سوشل میڈیائی دانشور نے تو یہ تک قرار دے دیا کے مارکسسٹ فیمنزم کوئی چیز ہی نہیں ہوتی!

اس مضمون کے ذریعے میرا مقصد ان تمام خدشات اور اختلافات کو کلی طور پر دور کرنا تو نہیں، اور نہ ہی اس مضمون میں مارکسزم اور فیمنزم کے مختلف رجحانات میں جڑت اور تفریق کے تاریخی ارتقا و محرکات کا جائزہ لیا جائے گا۔ البتہ مارکسزم اور فیمنزم کے رشتے کے حوالے سے چند چیدہ چیدہ سیاسی و نظریاتی پہلوؤں پر روشنی ڈالنا ضروری ہے۔ حتمی طور پر امید یہ ہی ہے کے ان وضاحتوں کے نتیجے میں سماج میں ابھرتے تضادات و سوالات کو سمجھنے اور ان میں ایک ترقی پسند سیاسی عمل کو مزید تقویت دینے میں مدد ملے گی۔

عملی و سٹریٹجک محرکات

عملی لحاظ سے دیکھا جائے تو سب سے پہلے مارکسزم اور فیمنزم کے رشتے کو ایک حکمت عملی یعنی سٹریٹجک سوال کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ ہمیں محنت کش یا "پرولتاریہ" کی تشریح کو محض اجرتی

مزدور یا فیکٹری میں کام کرنے والے مزدوروں سے وسیع تر کر کے مارکس کی "پرولتاریہ" کی اس تشریح کی طرف بڑھنا ہو گا جس میں وہ "پرولتاریہ" کو "در حقیقت مسکین" ("virtual pauper") قرار دیتا ہے، یعنی کے پیداواری نظام کا وہ مخصوص سماجی طبقہ جو محظ اپنی بقا کے لئے اس بات پر مجبور ہے کے وہ اپنی قوت محنت کسی اور طبقے یا سماجی گروہ کو بیچے یا اس کی بقا کا انحصار ان کے لئے محنت کرنے پر ہو۔ اسی طرح پیداواری رشتوں کی وسیع تر تشریح بھی ہم پر یہ عیاں کرتی ہے کہ قدر زائد پیدا کرنے کے عمل کے ساتھ ساتھ محنت کش طبقے کی اپنی پیداوار کا عمل جدلیاتی۔ عضویاتی طور پر جڑا ہوا ہے۔ یہ نقطہ اکثر اس لئے نظرانداز کر دیا جاتا ہے کیوں کہ مارکس خود اپنی بشری حدود کی بنا پر اپنا وہ پراجکٹ مکمل نہیں کر پائے تھے جس کے تحت ان کو نہ صرف "سرمایہ" بلکے اس کے ساتھ ساتھ "زمینی جائداد"، "قوت محنت"، "ریاست"، "بین الاقوامی تجارت"، اور "عالمی منڈی" کے موضوعات پر بھی تفصیلی مقالات لکھنے تھے (مارکس، ۱۹۷۳: ۴۹)۔ سیاسی معاشیات کے پروفیسر مائیکل لئبووٹز اس کو "مارکس کی قوت محنت پر غیر موجود کتاب" قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کے اس میں مارکس (جو ہمیشہ ہی سے پیداواری رشتوں کی وسیع تر تشریح کرتے تھے) یقیناً قوت محنت کی پیداوار کے محرکات اور اس میں تاریخی (نہ کے فطری) طور پر عورتوں کے کلیدی کردار پر تفصیلی روشنی ڈالتے (لئبووٹز، ۲۰۰۳)۔ پرولتاریہ اور پیداواری نظام اس وسیع تر تشریح کے ساتھ دیکھا جائے تو یہ بات عیاں ہے کے محنت کش طبقے کا ایک بہت بڑا حصہ بلکے ایک عمومی اکثریت ہی عورتوں پر مشتمل ہے۔ پاکستان جیسے ملک میں یہ بات ہمیں عملی طور بھی دیکھنے کو ملتی ہے جدھر دیہی علاقوں اور گھر مزدور محنت کشوں میں اکثریت عورتوں ہی کی پائی جاتی ہے، جب کے گلوبلائزیشن کے تحت رونما ہونے والی معاشی تبدیلیوں کا ایک عمومی اظہار "رسمی" لیبر فورس کی صنفی تبدیلی (feminisation of labour) میں نظر آتا ہے۔

اس سیاق و سباق کو مد نظر رکھتے ہوئے طبقاتی استحصال کی اکثر اشکال صنفی استحصال سے الگ نہیں کی جا سکتی۔ مثال کے طور پر ۲۰۰۰ کے اوائل میں گھر سے باہر کام کرنے والی خواتین میں ایک سروے کے دوران یہ بات سامنے آئی کے ۹۳% خواتین کام کے دوران کسی نہ کسی قسم کی ہراسانی رپورٹ کرتی ہیں اور ۵۸% فیصد خواتین نے یہ بھی کہا کے ذہنی جسمانی و جنسی ہراسانی کی وجہ سے انہیں اکثر گھر سے باہر نوکری کو خیر باد کہنے کا بھی خیال آیا ہے (بروہی، ۲۰۰۰)۔ یعنی کے استحصال کی مخصوص جنسی شکل کا عورتوں کے معاشی سماجی حالات پر براہ راست اثر ہوتا ہے۔ اب کام اور کام کے دوران رستے میں جنسی ہراسانی ایک ایسا ٹھوس معاملہ ہے کے جس میں ہم طبقاتی و معاشی سوال کو

صنفی سوال سے الگ کر کے دیکھ ہی نہیں سکتے۔ کہنے کا مطلب ہر گز یہ نہیں کے متوسط طبقے یا اشرافیہ طبقے کی خواتین کو ہراسانی کا سامنا نہیں کرنا پڑتا، بلکے محظ یہ کے محنت کشوں کو منظم کرنے کے دوران بھی اگر ہم صنفی جبر اور اس کی مخصوص اشکال کا سامنا نہیں کریں گے، تو ہماری طبقاتی یکجہتی کی کاوش محظ ایک خواہش تک ہی محدود رہتی ہے۔ صنفی سوال ایک لیول پر اپنے طور پر واضح ہوتے ہوئے طبقاتی سوال سے ایک بہت مربوط طریقے سے جڑا ہوا ہے۔ اور یہ ہی وہ مماثلت بمع تفریق (unity-in-distinction) کا جدلیاتی تصور ہے جس پر ہم اس مضمون میں آگے روشنی ڈالیں گے۔

پیداواری نظام ور شتوں کی صنفی سوال سے تاریخی جڑت پر تو کوئی بحث نہیں ہے۔ فریڈرک اینگلز کی مشہور زمانہ تصنیف "خاندان ذاتی ملکیت اور ریاست کا آغاز" اور مارکسی فیمنسٹ ماریامیز کی کتاب "پدرسری اور عالمی سطح پر اکیوملیشن" (Patriarchy and Accumulation on a World Scale) میں اس حقیقت پر گہری روشنی ڈالی گئی ہے کہ انسان کے سماجی ارتقا میں صنفی بنیاد پر محنت کی تقسیم اور پیداواری رشتوں میں درجہ بندی کوئی فطری عمل نہیں، بلکے وہ مخصوص اور پر تشدد عمل تھا جس کے ذریعے غیر طبقاتی اور اکثر مدرسری بنیاد پر منظم سماج کو پدرسری اور طبقاتی تفریق کے تحت تشکیل دیا گیا۔ سرمایہ دارانہ نظام کی اپنی تاریخ میں جہاں مارکس داس کیپٹل کے مشہور آخری سیکشن میں "ابتدائی یا اصل ذخیرہ پیداواری آلات" (“original” or primitive accumulation) کی بات کرتا ہے، اسی طرح سلویا فیڈرچی جیسی فیمنسٹ مورخین نے اس میں یہ بھی اضافہ کیا ہے کے محرومی اور فقیری پیدا کرنے کے اس عمل کا ایک کلیدی حصہ عورتوں کی اپنے جسم اور اس کے پیدواری جوہر پر اختیار کھونا بھی تھا (فیڈرچی، ۲۰۰۴)۔ یہ ہی وہ عمل ہے جس کے ذریعے ماریا میس نو آبادیت اور خواتین کے محظ گھر تک محدود کرے جانے کو جوڑتی ہیں۔ یوں پدرسری اور صنفی تفریق کا سلسلہ جہاں سرمایادارانہ نظام سے پرانا ہے، لیکن اس کے محرکات تاریخی طور پر اور مربوط طریقے سے پیداواری رشتوں اور ان کے ارتقا کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں۔

آج بھی ہمیں نظر آتا ہے کے سرمایہ نہ صرف مزدور طبقے کو پیداواری ڈھانچے کے ایک مخصوص مقام میں جوڑتا ہے، بلکے اسی جوڑنے کے عمل میں ہی تفریق کے محرکات بھی موجود ہیں۔ مثال کے طور پر سرمایادارانہ نظام میں ناہمواری صرف علاقائی سطح پر نہیں بلکے سماجی رشتوں میں بھی ناہمواری کا پہلو حاوی رہتا ہے۔ یوں کہیں عورت کو محض گھر مزدور اور سرمایہ کی فاضل فوج (reserve army of labour) کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے، تو کہیں اشیا کی مخصوص صنفی تشہیر کر کے سرمایہ کی تقویت کے نت نئے رستے ہموار کئے جاتے ہیں۔ یوں سرمایہ کے پیداواری رشتوں

میں ہر موقع اور ہر جائے وقوع پر ناہمواری کا عنصر حاوی رہتا ہے، اور اس ناہمواری کے تحت مخصوص شناخت (جیسے کے صنف، زبان، یا مذھب) پر ابھرنے والی تحریکوں کو محظ ایک خیالی طور پر یکجا مزدور طبقے کو تقسیم کرنے کی سازش نہیں سمجھا جا سکتا۔ جیسے کے معروف مارکسی دانشور سٹوورٹ ہال لکھتے ہیں کہ "سرمایہ کی حکومت یکسوئیت اور مماثلت کے بجائے امتیاز و تفریق کے ذریعے بھی کام کر سکتی ہے اور اکثر کرتی بھی ہے" (ہال، ۱۹۸٦ : ٤۳۷)۔ یوں اگر سرمایہ اور اس کے استحصال کی شکل وجوہر میں اتنی لچک ہے تو انقلابی سیاست کو بھی اپنے نظریاتی و عملی آلات و ہتھیار میں ایسی ہی لچک اور فراغ دلی دکھانی ہوگی۔ اس کے لئے یہ ضروری ہے کے ہم محض ایک خیالی طور پر یکجا محنت کش طبقے کے انتظار میں بیٹھنے کے بجائے سماج میں ابھرتے ان تمام تضادات کو سمیٹتے ہوئے آگے بڑھیں جو محنت کشوں کو نا صرف جوڑتے ہیں بلکہ ان میں تقسیم بھی پیدا کرتے ہیں۔ قصہ مختصر ہمیں محنت کش طبقے کو بھی ایک جدلیاتی جڑت کے طور پر دیکھنا ہوگا، یعنی کے "مماثلت-بمع-تفریق" کے طور پر۔

جدلیات اور کچھ علمیاتی (epistemological) پہلو

یکسوئیت اور فرق، مماثلت اور تفریق کے اسی جدلیاتی رشتے کے حوالے سے میں اس مضمون کا آخری اور نظریاتی نقطہ پیش کرنا چاہوں گا، یعنی کے جدلیات (dialectics) میں ظہور اور حقیقت یا جوہر (appearance and reality) کا رشتہ۔ یہ سوال فلسفے اور مارکسی فلسفے کے دیگر اہم سوالات سے جڑا ہوا ہے جیسے کے معروض اور موضوع (objective and subjective)، ایجنسی اور سٹرکچر یعنی ڈھانچے کے حوالے سے ابھرنے والے سوالات۔ ہیگل اور مارکس دونوں میں ظہور اور جوہر، حقیقت اور اس کے اظہار کا رشتہ "مماثلت بمع تفریق" (unity-in-distinction) کے تصور سے جڑا ہوا ہے۔ یعنی کے کسی بھی چیز، عمل یا نظام کی حقیقت یا جوہر کبھی براہ راست ہمارے سامنے پیش نہیں ہوتی، بلکہ ہمیشہ کسی مخصوص قسم کے اظہار کے ذریعے پیش ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر اگر پانی کو صرف دیکھا یا محسوس کیا جائے تو وہ ایک گیلی شے معلوم ہوتی ہے جس کے مختلف استعمال ہو سکتے ہیں (جیسے کے کپڑے دھونا، کھانا پکانا وغیرہ)۔ لیکن اس کے جوہر یعنی کے اس کے ایٹمی ڈھانچے اور جہت (یعنی H2O) تک پہنچنے کے لئے ہمیں سائنسی تجزیہ درکار ہے۔ لیکن اگر پانی کا جوہر (H2O) ہے، تو اس کا ہرگز مطلب یہ نہیں کے اس کا گیلا ہونے کا اظہار محض ایک شکل یا احساس ہے۔ بلکے اس کی حقیقت اور اس کا اظہار ایک دوسرے سے اس طرح جڑے ہوئے ہیں کے ایک کا انحصار دوسرے پر ہے۔ اسی طرح کسی فٹبال کو ایک مخصوص زاویے سے دیکھا جائے تو وہ ایک دائرہ نظر آئے گی جب کے ایک اور زاویے سے دیکھا جائے تو وہ انڈے کی طرح گول (oval) دکھے گی۔

اس کو ایک مجموعی طریقے سے ہی دیکھنے پر آپ اس کی حقیقت یعنی کے اس کے فٹبال ہونے تک پہنچ سکتے ہیں، لیکن اس کا مطلب یہ ہر گز نہیں کے اس کا دائرے یا گولائی کے طور پر مظہر کلی طور پر غلط تھا۔ بلکے یہ وہ صورت حال ہے جس کو مارکس "اصل مغالطہ" (real illusion) کہتا ہے، یعنی کے ایک ایسی صورت حال جدھر اظہار سچ اور مغالطہ دونوں ہے، یعنی کے ایک ایسا جزوی سچ جو اکثر کلی سچ کی دریافت میں رکاوٹ حائل کرتا ہے۔ یوں اظہار اور مظہر ہی محض سب کچھ نہیں (ورنہ تو سائنس کا کوئی جواز ہی نہ ہوتا)، لیکن حقیقت و جوہر تک رسائی بھی اظہار اور اس کے موضوعی تجربات کے ذریعے ہی ہوتی ہے۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کے معروضی حقیقت تک رسائی ہمیشہ موضوعی تجربات اور حقیقت کے اظہار کے ذریعے ہی ہوتی ہے۔ جوہر اور مظہر کو، حقیقت اور اس کے اظہار کو، معروض اور موضوع کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا بلکے یہ ایک جدلیاتی جڑت میں ہیں، یوں بھی کہا جا سکتا ہے کے یہ ایک مماثلت بمع تفریق (unity-in-distinction) ہیں۔

ظہور اور جوہر کے جدلیاتی رشتے کو ہم مارکسزم اور فیمنزم، پیداواری رشتوں اور صنفی جبر کے درمیان رشتے کو بھی سمجھنے کے لئے بھی استعمال کر سکتے ہیں۔ جس طرح اوپر تفصیل کیا گیا کہ پیداواری رشتوں کے استحصال کا اظہار ہمیشہ مخصوص اشکال لیتا ہے، جن میں صنفی اور لسانی جبر شامل ہیں۔ کسی بھی سماجی فرد یا گروہ کی معروض تک رسائی اس کے موضوعی احساسات و تجربات کے ذریعے ہی ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر مزدور جب فیکٹری میں احتجاج یا ہڑتال کرتے ہیں تو وہ بلعموم سرمایادارانہ طبقے یا کلی طور پر پیداوار کے نظام کے خلاف احتجاج نہیں کرتے، بلکے ہمیشہ احتجاج کسی مخصوص مینیجر کمپنی یا سرمایادار کے خلاف ہی ہوتا ہے۔ یوں ان کا اس شخص یا کمپنی کے خلاف احتجاج کوئی مغالطہ یا جھوٹا شعور (false consciousness) نہیں، بلکے وہ شخص یا کمپنی وہ مخصوص مظہر ہے جس کے ذریعے سرمایہ دارانہ نظام کا اظہار ہوتا ہے اور جس کے تحت مزدور اپنے موضوعی تجربات کے ذریعے معروضی حقیقت (یعنی کے وسیع تر سرمایہ دارانہ ڈھانچے) کو جانتے پہچانتے ہیں۔

اسی طرح پیداواری نظام کے استحصال کا مظہر پدرسری کے جبر اور اکثر مردوں کی طرف سے صنفی جبر اور اس کے عوامل میں ہوتا ہے۔ جس طرح کے مارکس فیورباخ پر اپنے پہلے تھیسس میں کہتا ہے کہ "آج تک کی مادیت کے فلسفے کا سب سے بڑا عیب یہ ہے کہ اس نے کسی چیز، حقیقت کو محض 'شے' یا قیاس کی صورت میں سمجھا ہے، لیکن اس کو انسان کے نفسانی عمل، یعنی اس کی موضوعیت کے ذریعے نہیں سمجھا گیا" (مارکس، ۱۸۴۵)۔ یوں اگر کوئی عورت یا تحریک صنفی جبر یا پدرسری کے خلاف متحرک ہے تو اس کا یہ ہر گز مطلب نہیں کے یہ محظ ایک مغالطہ یا مزدوروں کو بانٹنے کی

اشرفیائی سازش ہے۔ بلکہ اکثر صنفی جبر وہ مخصوص شکل ہے جس کے ذریعے پیداواری نظام کے معروضی ڈھانچے کا ظہور ہوتا ہے، یعنی کے صنفی جبر وہ مخصوص موضوعی یا داخلی تجربہ ہے جس کے ذریعے سماج کا ایک مخصوص گروہ وسیع تر پیداواری نظام کو سہتا، جیتا، سمجھتا اور بدلتا ہے۔ یقیناً ان آخری دو باتوں (یعنی کے سمجھنے اور بدلنے) کا انحصار ایک مخصوص سیاسی عمل و فکر پر ہے، یعنی کے انقلابی جہت پر استوار ایک فلسفہ عملی غور و فکر۔ لیکن پوری طرح سمجھنے اور بدلنے کے عوامل کی غیر موجودگی ہر گز یہ نہیں کے صنفی جبر کا موضوعی احساس اور اس کے خلاف جدوجہد محض مغالطہ یا بورژوا سازش ہے۔ بلکہ یہ احساس اور اس سے ابھرنے والی فیمنسٹ اور صنفی جبر کے مخالف تحریک بھی اسی معروضی حقیقت کی طرف ایک جہت ہے جیسے کے کسی فیکٹری میں مزدوروں کا سرمایہ دار یا مینیجر کے خلاف بغاوت کا عمل۔

آخر میں....

کسی بھی زندہ مارکسی سیاست کو طبقاتی سوال اور صنفی سوال کو ایک جدلیاتی مجموعہ یعنی کے مماثلت-بمع- تفریق کے طور پر دیکھنا ہوگا۔ یعنی کے نہ ہی صنفی جبر کو مکمل طور پر طبقاتی سوال میں ضم کرا جا سکتا ہے، اور نہ ہی صنفی جبر کو طبقاتی استحصال اور وسیع تر پیداواری رشتوں سے الگ کر کے سمجھا جا سکتا ہے۔ جدھر صنفی سوال کو مکمل طور پر طبقاتی سوال میں ضم کر دیا جائے، ادھر ہم صنفی جبر کی خصوصیت کو سمجھنے سے قاصر ہوں گے اور میکانکی اور غیر جدلیاتی "مارکسزم" کی طرف بڑھیں گے۔ دوسری طرف اگر صنفی سوال کو مکمل طور پر طبقاتی سوال اور پیداواری نظام کے محرکات سے الگ دیکھا جائے تو نا صرف ہم صنف کے تاریخی ارتقا کو سمجھنے سے قاصر رہیں گے، بلکہ سیاسی طور پر ہم ایسی لبرل فیمنزم کی طرف بڑھیں گے جو محض سرمایہ کے جبر کا "ترقی پسندانہ" چہرہ ہو گی۔

سیاست معیشت اور ثقافت کے آپس میں رشتے پر تبصرہ کرتے ہوئے (جس کو مارکسی تھیوری میں اکثر سٹرکچر-سوپر سٹرکچر کی بحث بھی کہا جاتا ہے) مایہ ناز مارکسی مورخ ای پی تھامپسن لکھتے ہیں کہ وہ تھیوری جو کسی بھی پیداواری نظام کو محض "معاشی" لحاظ سے سمجھنے کی کوشش کرے یہ سمجھے بغیر کے وہ کون سے روزمرہ کے اظہار، معیار و اقدار تھے جن کے ذریعے عام لوگ اس پیداواری نظام کو جیتے تھے، ایسی تھیوری کاغذ پر تو اچھی لگ سکتی ہے، لیکن حتمی طور پر یہ معیشت ثقافت وغیرہ کے درمیان من مانی تفریق "محض آپ کے تصورات میں ہی ایک دلیل ہے" (تھامپسن، ۱۹۷۸: ۱۸)۔ اسی طرح وہ مارکسزم اور طبقاتی سیاست جو کے صنفی سوال کو ایک "مماثلت-بمع- تفریق" کے طور پر نہ اٹھائے، وہ محض ایک تصوراتی "مارکسزم" اور تصوراتی طبقاتی سیاست ہے۔ ایک

جدلیاتی عمل و تصور کے لئے یہ ضروری ہے کے ہم معروض اور موضوع، مظہر اور جوہر کے درمیان رشتے کو ٹھوس جدلیاتی طور پر دیکھیں، کیوں کے اظہار اور مظہر وہ مخصوص اشکال ہیں جن کے ذریعے ہم معروض اور سماجی ڈھانچے تک رسائی حاصل کرتے ہیں۔ جبر و استحصال کی موضوعی اشکال و تجربات "غیر سائنسی" ہونے کے برعکس وسیع تر سماجی حقیقت میں ہمارے داخلے کا رستہ ہیں، یعنی ان کو سمجھنا اور ان سے ابھرنے والے شعور پر سنجیدگی سے عملی غور و فکر کرنا ہی سماجی سائنس اور اس کی انقلابی تبدیلی کی طرف ہمارا پہلا قدم ہے۔ مماثلت اور تفریق کی یہ ہی کشیدگی اور ٹینشن ہماری سیاست کو وہ لچکاور تخلیقی روح بخش سکتی ہے جو اس سماج اور نظام کے بدلتے محرکات اور اظہارات میں سے دوررس انقلابی سٹریٹیجی کا احاطہ کر سکے۔ مارکسزم کے بغیر فیمنزم وسیع تر استحصالی نظام کے ساتھ محض ایک سمجھوتہ ہے۔ لیکن فیمنزم کے بغیر مارکسزم بھی محض ایک خیالی مارکسزم ہی ہے۔

حوالہ جات:

1. Brohi, Nazish. (2000). Summary Report on Harassment of Women at the Workplace. For Working Women Support Center (WWSC), part of Lawyers for Human Rights and Legal Aid (LHRLA). Karachi, Pakistan.
2. Engels, Friedrich. (1884) [1962]. Origin of the Family, Private Property, and the State. [PDF version on www.marxists.org].
3. Federici, Silvia. (2004). Caliban and the Witch: Women, Capitalism and Primitive Accumulation. New York, NY: Autonomedia.
4. Hall, Stuart. (1986). "Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity". In Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies, edited by D. Morely and K. Chen, 411-441. London: Routledge, 1996.
5. Leibowitz, Michael. (2003). Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class. Palgrave Macmillan UK.
6. Marx, Karl. (1845). Theses on Feuerbach. [PDF version on www.marxists.org].
7. Marx, Karl. (1973). Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy. [Page number given from PDF version on www.marxists.org].
8. Mies, Maria. (1986). Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour. London: Zed Books, 1994.
9. Thompson, Edward Palmer. (1978). Folklore, Anthropology and Social History. The Indian Historical Review. 3(2): 247-266. [Journal out of print; page number given from British Library copy]

ایاز ملک حبیب یونیورسٹی کراچی میں وزٹنگ فیکلٹی کے طور پر سیاسیات اور عمرانیات پڑھاتے ہیں۔

فضيلت

آندري ڪام اسپونول / جاويد راڄپر

(هيٺيون مضمون ڪتاب "عظيم گڻن تي مختصر ڪتاب" (A short treatise on the great Virtues) جي پهرين گڻ (Politeness) جو سنڌيءَ ۾ ترجمو آهي. اهو ڪتاب چوندڻ اهم انساني گڻن تي گهڻ طرفو ۽ تاريخي تناظر ۾ بحث ڪري ٿو. ڪتاب جو عنوان ئي پنهنجو تعارف پاڻ ڪندي ٻڌائي ٿو ته اِهو اسانجي "روزاني جي زندگيءَ ۾ فلسفي جي ڪارج" کي پنهنجو موضوع بڻائي ٿو. اصل ڪتاب فرانسيسي زبان منجهه 1996ع ڌاري ڇپيو ۽ 2003ع ۾ اُنجو انگريزي ترجمو ظاهر ٿيو. سماجواد سٺ پنهنجي هر ڪڙيءَ ۾ ڪتاب جي ترتيب سان هلندي هڪ گُڻ جو ترجمو پنهنجي پڙهندڙن لاءِ لازمي ڏيندو. ان لحاظ کان ڏسجي ته ايندڙ ڪڙيءَ ۾ "وفا" جي گُڻ تي مواد هوندو. ادارو.)

فضيلت (لحاظ، ادب، مروت يا خوش اخلاقي) پهريون گُڻ ۽ شايد بين سيني گُڻن جو بڻ بڻياد آهي. اهو سڀ کان سُچو سڀ کان سطحي ۽ سڀ کان وڌيڪ بحث جوڳن گڻن مان هڪ پڻ آهي ۽ عين ممڪن آهي ته اهو هڪ گُڻ بدران ڪجهه بيو ئي هجي. ڪو چئي سگهي ٿو ته اهو هر حوالي سان هڪ ننڍڙو آسان گڻ آ. عام طور تي ان کي ڪجهه عورتن جي حوالي سان به استعمال ڪيو ويجي ٿو. فضيلت اخلاق جي پرواهه نه ٿي ڪري ۽ ائين اخلاق به سندس پرواهه نه ٿو ڪري. جيڪڏهن هڪ نازي (هٽلر جو پيروڪار) فضيلت ۽ لحاظ وارو آهي، ته ڇا انڪري نازي ازم يا نازي ازم جي وحشتن بابت ڪو بدلاءُ اچي ٿو؟ نه. ڪجهه به نه ٿو بدلجي ۽ اهو "ڪجهه به نه" فضيلت ۽ لحاظ جي سڃاڻپ (نشاني) آهي. يعني خالص صورت ۾، تعظيم ۽ ريت رسم جو هڪ گُڻ! (فضيلت) گُڻ جو هڪ ڏيک آهي، ان جي شڪل آهي ۽ بيو ڪجهه نه.

فضيلت يقينن هڪ قدر آهي، پر اهو مبهم ۽ اڻچٽو آهي. پنهنجو پاڻ ۾ اڻپورو آهي. فضيلت بهترين ۽ بدترين کي ڍڪي سگهي ٿي. اهو عمل کيس مشڪوڪ بڻائي ٿو. مطلب ته ڪجهه لڪائي ٿي، پر ڇاکي؟ فضيلت مڪر ۽ حرفت آهي ۽ اسان مِڪر کان چوڪس رهندا آهيون: اها سينگار ۽ ناهه جوڙ آ ۽ اسان نمائش کان خبردار ٿيڻ ڏانهن مائل هوندا آهيون. هڪ هنڌ، ديدرو (Diderot) اعليٰ عهدن تي رهندڙن جي "ڏڪاريندڙ ذلت واري فضيلت" جي ڳالهه ڪري ٿو. ٻئي هنڌ، ڪو وري هيٺين عهدن تي ڪم ڪندڙن جي ٻچاپڙائپ يا چاپلوسي جو پڻ ذڪر ڪري سگهي ٿو. (مطلب ته "فضيلت" جي پيٺ ۾) اڻ سينگاريل ڏڪار ۽ بيوقوفاڻي فرمانبرداري ترجيح

جوڳي لڳي ٿي.

پر اها ان جي بدترين صورت ناهي. هڪ نماڻو ۽ فضيلت وارو حرامي ڪنهن به ٻئي حرام زادي کان گهٽ ڪميڻو نہ هوندو آهي ۽ ٿي سگهي ٿو تہ وڌيڪ نيچ هُجي. ڇا اهو انڪري تہ اهو هڪ منافق پڻ آهي؟ گهٽو ڪري نہ. فضيلت ۽ لحاظ پنهنجو پاڻ لاءِ ڪي بہ اخلاقي دعوائون نہ ٿا ڪن. هڪ بافضيلت حرامي ماڻهو آساني سان گهٽ لحاظ ۽ فضيلت يا گهٽ بدڪار ۽ بڇڙو ٿيڻ بنا عيار رُکو ۽ مڪار ٿي سگهي ٿو. تہ پوءِ ان بابت ڪهڙي ڳالهہ آ جيڪا اسان کي چڙڪائي ٿي؟ بنا ڪنهن شڪ جي، اهو فرق ۽ تضاد آ، پر گڻ جي ڏيک ۽ گڻ جي اٹهوند جي وچ ۾ تضاد نہ (جيڪو منافقت هوندو). اسان جو فرضي حرامي سچ پچ فضيلت وارو آهي.... گڏوگڏ فضيلت پريو هجڻ جي ڏيک ڏيڻ ۽ حقيقي طور تي ائين هجڻ جي وچ ۾ ڪو فرق ناهي. ان بدران هڪ گڻ جي ڏيک (فضيلت جي صورت ۾، ڏيک حقيقت آهي، جيڪو توهان ڏسو ٿا اهو ئي آهي) ۽ ٻين سيني جي اٹهوند جي وچ ۾ فرق آهي. يا، اڃان بهتر ڪري رکجي تہ، گُڻ جي ڏيک ۽ اوگڻ جي موجودگي جي وچ ۾ تضاد آهي. ان معاملي ۾ ڪميڻاپ، ئي حقيقي بڇڙائي آهي. ان باوجود، الڳ ڪري ڏسجي تہ اهو تضاد/فرق اخلاق کان وڌيڪ جمالياتي آهي، جنهن سان اها سمجهاڻي ملي ٿي تہ ڇو اسان نماڻي بدمعاشي ۽ لُچائي کان خوف کائڻ بدران، اُنکان چڙڪجون ٿا. نفرت ڪرڻ بدران حيران ٿيون ٿا. بيشڪ، ان فرق جو هڪ اخلاقي پاسو آهي: فضيلت (لحاظ) ڪميڻي ماڻهو کي ويتر نفرت جوڳو بڻائي ٿي. ڇاڪاڻ تہ اها سُٺي پالنا کي ظاهر ڪري ٿي، جنهن جي اٹهوند ۾ (شايد) ڪميڻاپ درگذر ڪرڻ جوڳي ٿي وڃي ها. نماڻو حرامي ڪو جهنگلي جانور ناهي، اهو ان جي بلڪل ابتڙ آهي، ۽ جهنگلي جانور عام طور تي چِڙن، ناراض ۽ خفا نہ ٿا ٿين: هي ڪجهہ بہ هجي پر غيرمهذب (چٽ) آهي، ۽ اهڙن ماڻهن لاءِ اسان بهانا ۽ معذرتون ڳولي وٺندا آهيون. هي رُکي، بدتميز جاهل وحشي جو بلڪل ضد آهي، جيڪو اسان کي ڊيڄاري سگهي ٿو يقينن، پر سندس پيدائشي ۽ تنگ نظر زورآوري ۽ غضب جي، گهٽ ۾ گهٽ سندس تعليم جي کوٽ سان وضاحت ڪري سگهجي ٿي. فضيلت وارو حرامي هڪ جانور يا هڪ وحشي، يا هڪ جهنگلي نہ آهي. ان جي ابتڙ هي مهذب، تعليم يافتہ بهتر پرورش ورتل آهي: توهان چئي سگهو ٿا، ان لاءِ ڪو عذر بهانو ۽ معافي ناهي. هڪ چٽ بابت ڪير ٻُڌائي سگهي ٿو تہ هُو بدنيت آهي يا مڙئي بي ڍنگو؟ بهرحال اشراف ايذائيندڙ ڪڏهن بہ اسان کي شڪ ۾ ناهن ڇڏيندا. جيئن رت اڇن دستانن تي وڌيڪ چٽو هوندو آ، ائين ظلم وڌيڪ پڌرو هوندو آ جڏهن اهو مهذب پٽي (جي چوغي ۾) هجي. نازين، گهٽ ۾ گهٽ ڪجهہ بابت، ڇيو وڃي ٿو تہ اُنهن ان ڪم ۾ مهارت حاصل ڪري ورتي هئي. ۽ بيشڪ، بيعزتي ۽ ذلالت جيڪا اسان نازين سان منسوب ڪريون ٿا ان ۾ بربريت ۽ تهذيب، زبردستي ۽ مروت جو گاڏڙ ۽ آميزش آهي. اها بربريت جيڪا ڪڏهن ڪڏهن فضيلت واري هئي، ڪڏهن حيواني هئي، پر سدائين ظالماڻي هئي ۽ ان جي

فضيلت جي ڪري شايد وڏيڪ تهمت جوڳي، ان جي انساني صورتن جي ڪري وڏيڪ غير انساني، مهذب پٽي جي ڍونگن جي ڪري وڏيڪ بربريت واري هئي.

مان اصل موضوع ڇڏي ٻي ڳالهه ۾ پئجي ويس پر اتفاقي طور تي نه. چوڪسي جي چڪر ۾: فضيلت بابت اهم شي، سڀ کان اول، ان هٿان بيوقوف نه ٿيڻ آهي. فضيلت گڻ نه آهي ۽ (اُها) گڻ جي جاءِ نه ٿي والاري سگهي.

پوءِ ان صورت ۾ ان کي گُڻن جو اول، ٻين سيني گُڻن جو بڻ بنياد ڇو ٿو سڏجي؟ بهرحال تضاد ايڏو وڏو ناهي جيترو نظر اچي ٿو. گُڻن جو بنياد هڪ گڻ نه ٿو ٿي سگهي (جيڪڏهن ائين هجي، ته پوءِ ان کي پاڻ به هڪ بنياد جي ضرورت پوندي، پر گڻ جو بنياد گُڻ نه هجڻ کان پوءِ ان کي بنياد جي ضرورت نه ٿي ٿي سگهي): اِها (فضيلت) گُڻن جو جوهر ۽ ڳر ٿي سگهي ٿي جيڪا پنهنجو پاڻ گُڻن واري نه آهي.

پر فضيلت پهريان ڇو؟ منهنجي ذهن ۾ اها ترجيح بنيادي ۽ افضل نه پر عارضي ۽ وقتي آهي: فضيلت ان معنيٰ ۾ ٻين گڻن کان اڳ اچي ٿي ته اِها فرد جي اخلاقي واڌاري لاءِ بنياد طور ڪم ڪري ٿي. هڪ نئين ڄاول يا ننڍي معصوم ٻار وٽ اخلاقي معيار نه هوندا آهن ۽ نه ئي ٿي سگهن ٿا. بهرحال هڪ ننڍو ٻار ڇا ٿو دريافت ڪري ۽ بلڪل ابتدا کان ڇا معلوم ڪري ٿو اُها آهي پابندي "ائين نه ڪر: اهو گندو آ، اهو خراب آ، اهو سُٺو ناهي، اها بد تميزي آ...." يا وري "اهو خطرناڪ آ." تمام جلد هي (ٻار) ڇا خراب (غلط ڪم) آ ۽ ڇا هن لاءِ برو (خطرناڪ) آ جي وچ ۾، نفرت جوڳي ۽ هاڃيڪار جي وچ ۾ فرق ڪرڻ سکي وٺي ٿو. هڪ بُرو ڪم انساني بڇڙائي آهي، اهڙي برائي جيڪا نقصان نه ٿي ڪري (گهٽ ۾ گهٽ جيڪو ائين ڪري ٿو ان کي)، هڪ بڇڙائي بنا ترت يا اندروني خطري جي. ته پوءِ ان تي پابندي ڇو آهي: ڇو اهو ڪم نه ڪجي؟. ڇاڪاڻ ته اهو ائين ئي آ: ڇاڪاڻ ته اهو گندو آ، اهو سُٺو ناهي، اهو خراب آ ۽ ٻيو گهڻو ڪجهه. ٻارن جي نظر ۾ حقيقت صحيح (درست) کان اڳ اچي ٿي: يا وري انهن جي نظر ۾ صحيح ۽ غلط ٻين شين وانگر، صرف حقيقتون آهن. ڪجهه شين جي اجازت آهي، ڪجهه منع ٿيل آهن، ڪجهه ڪم ڪيا وڃن ٿا، ڪجهه نه ٿا ڪيا وڃن. سُٺا يا خراب؟ قائدو ڪافي آ: جيڪو راءِ کان اڳ اچي ٿو ۽ ان جو ئي بنياد آهي. پر ڇا قائدي جو روايت کان هٽي ڪري ٻيو بنياد نه آهي، ڪارج ۽ استعمال لاءِ احترام کان هٽي ڪري ڪو جواز ناهي؟ ها، اهو de facto اصول آهي، هڪ خالص صورت جو قائدو. فضيلت جو قانون! بُرا لفظ نه چئو، ماٺهن کي تنگ نه ڪريو، ڌڪا نه ڏيو، چوري نه ڪريو، ڪوڙ نه ڳالهايو. هڪ ٻار کي اهي سڀ پابنديون هڪجهڙيون لڳن ٿيون ("اهو سُٺو ناهي"). اخلاقي ۽ جمالياتي ارادي جي وچ ۾ فرق جو معاملو بعد ۾ ۽ هوريان هوريان ايندو. اهڙي ريت فضيلت اخلاق (morality) کان اڳ اچي ٿي، يا وري اخلاق (morality) ابتدا ۾ فضيلت کان وڌيڪ ڪجهه ناهي يعني ان جي ڪارج ۽ مڃيل اصولن جي تابعداري، قبوليت. دنيا ۽ دنياداري جي طور طريقن جي بجا آواري

ڪانٽ واري اخلاقيات جو هڪ اصول هي آهي تہ ڪنهن کي ڇا ڪرڻ گهرجي اُهو جيڪو ڪيو وڃي ٿو اُن منجهان اخذ نہ ٿو ڪري سگهجي. تنهن باوجود ٻار پنهنجي ابتدائي سالن ۾ ائين ئي ڪرڻ تي مجبور ڪيو وڃي ٿو ۽ صرف ان ئي طريقي سان هُو انسان ٿئي ٿو. ڪانٽ پاڻ مڃي ٿو. هي لکي ٿو "ماڻهو صرف تعليم ذريعي ماڻهو ٿي سگهي ٿو. هي (ماڻهو) فقط اهو ئي آهي جيڪو تعليم کيس بڻائي ٿي،" ۽ اهو عمل ضابطي سان شروع ٿئي ٿو جيڪو "جانور واري فطرت کي انساني فطرت ۾ تبديل ڪري ٿو."[1] اها ڳالهہ چوڻ جو بهتر طريقو ڪهڙو آهي؟ قدر کان اڳ رواج اچي ٿو. احترام کان اڳ فرمانبرداري ۽ فرض کان اڳ نقل. اهڙي ريت فضيلت ("هي نہ ڪجي") اخلاقيات ("هي نہ ڪرڻ گهرجي") کان اڳ اچي ٿي. اخلاقيات صرف توري توري ڪري وجود ۾ اچي ٿي، جيئن اندروني طور تي سمايل فضيلت جنهن پاڻ کي ڏيک ۽ مفاد جي لحاظن ۽ ڳٽتين کان آجو ڪري ڇڏيو هجي ۽ مڪمل طور تي نِيٽُن (جنهن سان فضيلت کي ڪا ڪاڻ نہ هجي) تي ڏيان ڏئي. پر جيڪڏهن ابتدا ڪرڻ لاءِ فضيلت نہ هجي ها تہ پوءِ هي اخلاق (morality) ڪيئن وجود ۾ اچي سگهيو پئي؟ سُٺي چال چلت سُٺن ڪمن کان اڳ ۽ انهن لاءِ گس تيار ڪري ٿي. اخلاق روح جي فضيلت، اندروني زندگي جو لڇڻ ۽ آداب، فرضن جي هڪ ضابطي، لازم جي رسم وانگر آهي. ان جي ابتڙ، فضيلت جسم جي اخلاق (morality)، چال چلت جي اخلاقيات (ethics)، سماج ۾ زندگيءَ جي ضابطہ حيات، غيرضروري جي ريت رسم جهڙي ٿي سگهي ٿي. ڪانٽ چوي ٿو "ڪاغذي ڏوڪڙ"، پر اها ڪجهہ بہ نہ کان بهتر آهي ۽ ان (فضيلت) کي حقيقي سون سمجهڻ جي غلطي ڪرڻ وانگر صفا ختم ڪري ڇڏڻ پڻ چريائپ هوندي[2] هي اهو پڻ چوي ٿو گُڻ جو مڙئي ڏيک، توٽي جو "ننڍي تبديلي" آ، تڏهن بہ ان کي "ناهوڪو" پيش ڪري ٿي.[3] ان ڏيک ۽ سندرتا بنا ٻار ڪهڙو لڇڻ وارو ٿيندو؟

تنهنڪري اخلاق پنهنجي تري ۾ ... فضيلت سان... شروع ٿئي ٿو. پر ان کي ڪٿان نہ ڪٿان ابتدا تہ ڪرڻي پوي ٿي. فطري لڇڻ ڪي بہ نہ هوندا آهن. تنهنڪري اسان کي لڇڻ وارو ٿيڻو پوي ٿو. ڪيئن؟ ارسطو ڳالهہ ڪري ٿو "ڪجهہ شيون جن کي اسان عمل ۾ آڻي سگهون ان کان اڳ اسان کي (اُهي شيون) سِکڻيون پون ٿيون. اسان اهي ڪم ڪندي سکون ٿا."[4] پر جيڪڏهن اسان اهي سکيا نہ هجن تہ پوءِ اسان اهي ڪيئن ٿا ڪري سگهون؟ سببيت (causality) واري ان چڪر مان ٻاهر نڪرڻ جا بہ گس آهن: هڪڙو گس پهريات (اوليت، استخراج apriority) آهي، ٻيو (گس) فضيلت. پر پهريات اسان جي پهچ کان مٿي آهي، (جڏهن تہ) فضيلت نہ. ارسطو ڳالهہ جاري رکي ٿو "اسان انصاف وارا ڪم ڪندي انصاف وارا ٿيون ٿا، وچ ٿرا ڪم ڪندي معتدل، بهادراڻا ڪم ڪندي بهادر ٿيون ٿا."[5] پر ڇا اسان انصاف وارا ٿيڻ بنا منصفاڻي نموني عمل ڪري سگهون ٿا؟ وچ ٿرو ٿيڻ بنا معتدل؟ بهادر ٿيڻ بنا بهادراڻا ڪم ڪري سگهون ٿا؟ ۽ جيڪڏهن اسان نہ ٿا ٿي سگهون، تہ پوءِ اسان ڪيئن عادل، وچ ٿرا، بهادر ٿيون ٿا؟

ارسطو چوي ٿو عادت ذريعي، پر اهو جواب ظاهرظهور اڻپورو آ. هڪ عادت اڳئي ڪنهن بي شي جي وجود کي فرض ڪري وٺي ٿي جنهن کي اسان عادت بڻائينداسين ۽ تنهنڪري اها ان جو ڪارڻ ناهي. ڪانٽ وڌيڪ مددگار جواب ڏئي ٿو. هن جي نظر ۾ لچڻ جي پهرين شڪلين جي ضابطي جي حوالي سان وضاحت ڪري سگهجي ٿي، ٻين لفظن ۾ اها ٻاهرين روڪ ۽ بندش جو نتيجو آهي: يعني جيڪو ڪم ٻار پاڻ نه ٿو ڪري سگهي، چاڪاڻ ته هن وٽ ان لاءِ ڪا جبلت نه هوندي آهي: (اُهي ڪم) "ٻين کي ... هن لاءِ ڪرڻا پون ٿا" ۽ ائين ئي "هڪڙو نسل ٻئي کي سکيا ڏئي ٿو."[6] بي شڪ ۽ خاندان ۾ اهو ضابطو ڇا آهي جيڪڏهن اهو سڀ کان اول، ريتن رسمن ۽ طور طريقن لاءِ احترام ناهي؟ هڪ ضابطو جيڪو پابنديءَ کان وڌيڪ ريت رسم آهي، اهو ايترو نظم ضبط نه ٿو چاهي جيترو رلڻو ملڻو ميل ميلاپ. پوليس وارو ضابطو به نه پر فضيلت پريو ضابطو. گُڻ جي طريقن جو نقل ڪندي، فضيلت ذريعي، اسان کي لچڻن وارو ٿيڻ جو موقعو ملي ٿو. لا بريئري (La Bruyere) ٻڌائي ٿو "فضيلت سدائين دل جي نرمي، انصاف، خوش خلقي، يا شڪرگذاري پيدا نه ٿي ڪري: پر گهٽ ۾ گهٽ اها ماڻهوءَ کي ان جو ڏيک ڏئي ٿي، ۽ ڪيس ظاهري طور تي اهڙو ڏيکاري ٿي جهڙو ڪيس سچ پچ هجڻ گهرجي."[7] تنهنڪري اها هڪ جوان ۾ ناڪافي ۽ هڪ ٻار ۾ ضروري آهي. فضيلت صرف ابتدا آهي پر گهٽ ۾ گهٽ آهي ته. "مهرباني ڪري" يا "معاف ڪجو" چوڻ جو مطلب احترام جوڳو ٿيڻ جو ڍونگ ڪرڻ آهي: "توهان جي مهرباني" چوڻ احسانمند ٿيڻ جو ڏيک ڏيڻ آهي. ۽ احترام جو اهو ڏيک ۽ احسانمندي جو اهو نماءُ آهي جنهن سان احترام ۽ احسانمندي ٿي شروع ٿين ٿا. بلڪل ائين جيئن فطرت فن جو نقل ڪري ٿي، اخلاق فضيلت جو نقل/اهل ڪري ٿو جيڪا وري اخلاق (morality) جو نقل ڪري ٿي. ڪانٽ چوي ٿو "ٻارن کي ڪمن جو ساراهه ۽ ثواب جوڳو پاسو ڏيکارڻ فضول آهي" ۽ هي ظاهر ظهور درست ڳالهه ڪري ٿو.[8] پر ڪير ان سبب ڪري ڪين فضيلت پريو ٿيڻ سيکارڻ ڇڏي ڏيندو؟ ۽ اهي سبق پاڻ سِکڻ بنا اسان فرض بابت ڪيئن ڄاڻينداسين؟ جيڪڏهن اسان نيڪ اخلاق (moral) ٿي سگهون ٿا (۽ نيڪ اخلاقي ۽ بداخلاقي به ممڪن هجي، تڏهن به اها اهڙي هجي جو اسان ٿي سگهون). اهو گڻ ذريعي نه پر تعليم ذريعي، چڱائي خاطر نه پر صورت خاطر. نيڪ اخلاق جي ڪارڻ خاطر نه پر فضيلت خاطر. نيڪ اخلاق (morality) اول ته چالاڪي ۽ مڪر، پوءِ هٺرادو ۽ مصنوعي آهي. گُڻ جو نقل ڪندي اسان لچڻ وارا ٿيون ٿا. ڪانٽ لکي ٿو "ماڻهو جڏهن اهي ڪردار نڀائي ٿو تڏهن لچڻ آهستي آهستي قائم ٿين ٿا، جن جا ڏيک هن مهل تائين صرف اثرانداز ٿيا. اهي گُڻ آخرڪار ادا ڪندڙ جي طبعيت، مزاج ۽ لاڙي جو حصو ٿي ويندا."[9] فضيلت اخلاق کان اڳ آهي (اُنجو مهاڳ آهي) ۽ ان کي ممڪن بڻائي ٿي. جيڪڏهن فضيلت "اسان کي پنهنجو پاڻ جيئن آهيون ان کان بهتر طور پيش ڪرڻ جو لاڙو آهي" جيئن ڪانٽ سمجهي ٿو اها اسان کي نيڪ اخلاق بڻائڻ لاءِ مائل ڪري ٿي.[10] اسان کي سڀ کان

اول "ڏيک ۽ سُنو طور طريقو" حاصل ڪرڻ گهرجي. انڪري نہ تہ اهي پنهنجو پاڻ ۾ ڪافي آهن پر چاڪاڻ تہ اهي اسان کي اها شيءِ حاصل ڪرڻ ۾ مدد ڪري سگهن ٿا جيڪا اُهي ... گڏ .... نقل ڪن ٿا ۽ ان کي اهڙي ئي نقل ذريعي حاصل ڪيو وڃي ٿو.[11] ڪانٽ اهو پڻ لکي ٿو "ايتريقدر جو بهين منجهہ چڱائي جو ڏيک اسان لاءِ مُلهائتو هجڻ گهرجي, چاڪاڻ تہ ڏکهي نظر سان ڏسجي تہ ڊونگ ۽ ڀهروپن واري راند جنهن سان عزت ملي ٿي پلي پوءِ اُهي ان جا مستحق نہ هجن. ان منجهان ڪا سنجيدهہ شيءِ اچي سگهي ٿي."[12] ڀهاني ۽ دوکي, ڊونگ ۽ ڀهروپ جي ان راند بنا, اسان منجهان هر هڪ اندر اخلاقن جي منتقلي ۽ اخلاقي فهم جي واڌ ويجهہ ممڪن نہ رهندي. ارسطو چوي ٿو "ڪردار جون ڪيفيتون ساڳين سرگرمين منجهان اپرن ٿيون."[13] فضيلت اهو گڏ جو ڊونگ, يا مشابهت, شڪل آهي جنهن منجهان گُڻ اپرن ٿا.

اهڙيءَ ريت فضيلت, اخلاق جي ظهور ۽ ايتريقدر جو ڪنهن حد تائين, ان جي واڌ ويجهہ لاءِ ضروري حالتون پيدا ڪندي, اخلاق کي چڪردار سببيت (causality) کان بچائي ٿي (فضيلت بنا, اسان کي لچڻ وارو ٿيڻ لاءِ گُڻن وارو ٿيڻو پوي ها). مڪمل طور فضيلت پريي ماڻهو ۽ مڙئي باادب, مهربان ۽ معتدل ماڻهو جي وچ ۾ فرق بيحد گهٽ آهن: اسان اهڙا ئي ٿيون ٿا جيڪو نقل ڪريون ٿا ۽ فضيلت ناقابل محسوس طريقي سان اخلاق ڏانهن وٺي وڃي ٿي يا وٺي وڃي سگهي ٿي. سيني مائٽن کي اها خبر آهي, ان کي ٻارن جي پرورش ۽ واڌ ويجهہ سڌيو وڃي ٿو. مان چڱي ريت باخبر آهيان تہ فضيلت سڀ ڪجهہ ناهي, نہ ئي وري لازم شيءِ آهي. تنهن باوجود اها حقيقت آهي تہ ڏيهاڙي جي ٻوليءَ ۾ سهڻي نموني تربيت ورتل جي معنيٰ سڀ کان اول فضيلت پريو هجڻ آهي, اها وڏي ڳالهہ آ. بناوتي ڊاڙن يا نفسياتي وهمن کان هٽي ڪري, جيڪڏهن اهو معاملو صرف گفتگو جو هجي ها, اسان مان ڪير, اسان جي ٻارن کي هزار پيرا ٺيڪ ڪندو رهي ها (هزارين پيرا؟ مان چا پيون چوان؟ حقيقت ۾ ان کان گهڻو وڌيڪ...) تہ جيئن اُهي "مهرباني ڪري" "توهان جا ٿورا" ۽ "معاف ڪجو" چوڻ سِکن. پر ائين ئي ٻار احترام ڪرڻ سکن ٿا, انهيءَ تربيت ذريعي. مان ڄاڻان ٿو لفظ "تربيت" اسان کي غلط نموني رهڙي ٿو: پر ان بنا ڪير ٿو ڪري سگهي؟ جڏهن ٻارن جي تربيت جو معاملو اچي ٿو تڏهن پيار ڪافي نہ ٿو هجي: ڪين پيار جوڳو ۽ پيار ڪندڙ بنائڻ لاءِ بہ ڪافي نہ آهي. ها پر فضيلت بہ ڪافي نہ آهي ۽ انهيءَ ڪري فضيلت ۽ پيار ٻنهي جي ضرورت پوي ٿي. خانداني پرورش ۽ سِکيا, مون کي لڳي ٿو انهن ٻنهي دائرن جي وچ ۾ هوندي آهي, سڀ کان ننيڙي گڏ, جيڪو اجان تائين اخلاق نہ آهي ۽ سڀ کان وڏي گڏ, جيڪو اڳئي گهڻو ڪجهہ آهي, جي وچ ۾ واقع آهي. بيشڪ, تعليم جي معنيٰ اخلاقي تعليم کان وڌيڪ آهي: ٻارن کي ٻوليءَ جي سکيا جي پڻ ضرورت پوي ٿي. پر جيڪڏهن فضيلت ڏيکن ۽ اشارن جو فن آهي, جيئن ايلن (Alain) جي دعوا آهي, تہ پوءِ ڳالهائڻ سکڻ بہ انهيءَ دائري اندر اچي ٿو.[14] هي معاملو اجان تائين روايت ۽ روايت لاءِ احترام آهي, روايت صرف

ان حد تائين نيڪ ۽ مناسب هوندي آهي. جيسيتائين ان جو احترام جاري رهي. ماريس گريوسز (Maurice Grevisse) جي خوبصورت فرينچ گرامر جو عنوانLe bon usage (انگريزي ۾ "نيڪ استعمال") آهي ۽ اهو سماجي هنرن جي ڪتابچي جو عنوان پڻ ٿي سگهي ٿو. جيئن ٿئي تيئن ڪرڻ، جيئن چئجي تيئن چوڻ. ان مان ظاهر ٿئي ٿو ته پنهنجي معاملن ۾ اسان درستگي، لازمي فضيلت، جي ڳالهه ڪريون ٿا. جيڪا گهٽ ۾ گهٽ ڪان وڌيڪ ڪجهه نه آهي. گڏ ۽ انداز بعد ۾ ئي اچن ٿا.

ته پوءِ فضيلت گڏ نه آهي پر هڪ ٻُتُ آ جيڪو (نوجوانن ۾) گڏ جو نقل ڪري ٿو ۽ (ٻارن ۾) ان لاءِ رستو ناهي ٿو. ٻار ۾ فضيلت سرشت ۽ سياءَ ۾ نوجوان جي فضيلت کان ٿي سگهي مختلف نه هجي، پر اها پنهنجي اهميت جي حوالي سان مختلف هوندي آهي. ٻار ۾ اها لازم آ. نوجوان ۾ اها غيراهم آهي. هڪ عيار نوجوان ۽ هڪ بي ڍنگي ٻار کان وڌيڪ بدترين ڇا ٿو ٿي سگهي؟ اسان هاڻي ٻار ناهيون رهيا. اسان ڄاڻون ٿا ڪيئن پيار ڪجي، ڪيئن خواهش ڪجي ۽ ڪيئن راءِ ڏجي. ۽ ائين اسان گڏ جي ۽ پيار جي قابل ٿي ويا آهيون. جنهن جو متبادل فضيلت نه آهي. فضيلت واري اناپرست کان هڪ سخي ڳنوار بهتر. هڪ عمدي بدمعاش کان هڪ معتبر اناڙي بهتر آ. ايلن چوي ٿو فضيلت پنهنجي اظهار. ٻين لفظن ۾ اها جسم، جي مڙئي هلڪي مشق آهي، جڏهن ته اهم شيون ته دل ۽ روح آهن.[15] اهڙا به ماڻهو آهن جن جي فضيلت پنهنجي پورڻتا ۾ اسان کي منجهائي هلاڪ ڪري ٿي. بيشڪ، شاطراڻي پرپور فضيلت بي ايماني جي ڇُمين واري هوندي آهي، ايمانداري ڪڏهن ڪڏهن گهُر ڪري ٿي ته اسان پنهنجي چوڌاري ماڻهن کي ناراض ڪريون، صدمو رسايون يا چِڙ ڏياريون. اسان اهڙن سيني ماڻهن کي سُڃاڻون، اهڙا ماڻهو جيڪي سچ ۽ سليقي کي سدائين لاءِ منجهائي، فضيلت جي سُهڻي پردي کان بنا، ٻين (ماڻهن) سامهون پنهنجي اصليت کي ظاهر نه ڪندا. پنهنجي سموري ايمانداري لاءِ، پنهنجي سچي چمار سُني چال چلت جا قيدي ٿي رهندا. جيڪڏهن بيحد سنجيدگي سان ونجي ته فضيلت سچائي ۽ صداقت جي ابتڙ آهي. سليقي ۽ شائستگي جا قيدي ٻٽيل ماڻهو وڏن ٻارن وانگر ٿي سگهن ٿا. جيڪي ضرورت کان وڌيڪ سُنو ورتاءَ ڪندا. قائدن ۽ ضابطن جو حد کان وڌيڪ خيال رکندا. جيڪي روايت ۽ نوڙت جو لباس پهريل هوندا. جيڪا شيءِ انهن وٽان گم هوندي آ اُهو عمل. يعني حسين ۽ اچرج جهڙي جواني ۽ بلوغت.... ان (بلوغت) هتان اسان مرد ۽ عورت ٿيون ٿا. اڻ گهڙيل جواني جيڪا فضيلت کي سندس غيراهم حيثيت تائين رکي ٿي. ان جو ريتن رسمن لاءِ ڪوبه ڪارج نه ٿو رهي ۽ صرف پيار. سچ ۽ گڏ سان پيار ڪري ٿي! اڄ جو بالغ سياڻي جو نوجوان ٿيندو. وڌيڪ مهربان ۽ نرم دل. شايد وڌيڪ ذهين ۽ بهتر ورتاءَ وارو. ان باوجود جيڪڏهن نابالغي جي هڪڙي قسم جي حتمي طور تي چونڊ ڪرڻي پوي، اخلاقي نقطہ نظر کان. هڪ ٻار جيڪو وڏن آڏو حد کان وڌيڪ فرمانبردار آهي. ان کان ضرورت کان وڌيڪ ساماڻيل جوان بهتر آ. ايماندار ٿيڻ لاءِ، ضرورت کان وڌيڪ فضيلت پريو ٿيڻ

ڪان، فضيلت پريو ٿيڻ لاءِ ضرورت ڪان وڌيڪ ايماندار ٿيڻ بهتر آهي!

زندگي سُٺن طور طريقن کان افضل آهي ۽ فضيلت اخلاق نہ آهي. توڙي جو اها (فضيلت) ڪجهہ بہ ناهي، پر ان باوجود فضيلت هڪ ننڍڙي شيءِ آهي جيڪا وڌين شين لاءِ رستو ٺاهي ٿي. اها بنا خدا جي مذهبي دستورالعمل، بنا مذهب جي ريت رسم، بنا بادشاهت جي آداب مجلس ۽ ضابطہ اخلاق آهي. هڪ خالي صورت جنهن جي مُک اهميت ان جي انهيءَ خالي پڻي ۾ آهي. پنهنجو پاڻ کي مطمعن ڪندڙ فضيلت، جيڪا پنهنجو پاڻ کي ضرورت کان وڌيڪ سنجيدگي سان وٺي ۽ پنهنجو پاڻ کي مڃي ٿي، سا اِها آهي. جيڪا پنهنجن ئي طور طريقن هٿان بيوقوف ڪئي وڃي ٿي، انهن اصولن ۾ کُٿي پوي ٿي جيڪي پاڻ تجويز ڪري ٿي. خود اطمينان، سدائين بي فضيلتو ڪنهن شيءِ ۾ خاص طور تي غيرواجب هجي تہ اهو اوترو ئي ناڪافي آهي جيتري فضيلت.

فضيلت هڪ گُڻ نہ آهي پرهڪ خاصيت ۽ معيار آهي، ۽ ان ۾ خالص طور تي رسمي هوندي آهي. فضيلت کي پنهنجي سر وٺجي تہ اها ثانوي، نظرانداز ٿيڻ جوڳي، ذري گهٽ غيراهم آهي، گُڻ يا ذهانت جي حساب سان تہ اها (فضيلت) ڪجهہ بہ ناهي، ۽ انهيءَ فضيلت کي، پنهنجي نفيس ماڻ سان، اها بہ خبر هجي تہ ڪيئن اظهارجڻو اٿس. بهرحال، اهو بلڪل واضع آهي تہ ذهين، لچڻ وارا ماڻهو ان جي لازميت کان آجا نہ هوندا آهن. ايتريقدر جو پيار بہ مڪمل طور ڏيک ۽ صورت کي ترڪ نہ ٿو ڪري سگهي ۽ اهو ئي ڪجهہ بار پنهنجن مائٽن کان سکن ٿا، سندن مائٽ جيڪي ساڻن پيار ڪن ٿا، پلي پوءِ اهو (پيار) بيحد هجي يا وري خراب نموني ئي ڇو نہ هجي. ۽ اُهي تنهن باوجود صورت ۽ ڏيک جي حوالي سان سدائين ڪين درست ڪندا رهن ٿا. فيلسوف ان ڳالهہ تي بحث ڪندا آهن تہ ڇا صورت سچ پچ سڀ ڪجهہ آهي يا نہ. ڇا اخلاق ۽ فضيلت جي وچ ۾ فرق مڙئي وهم آ يا نہ. اها ريت رسم تي سگهي ٿي ۽ روايت لاءِ احترام ئي آهي تہ فضيلت ئي سڀ ڪجهہ آ. ان باوجود منهنجي خيال ۾ اهڙي ڪا ڳالهہ ناهي. پيار پنهنجو پاڻ (تي اختيار رکي ٿو) آهي ۽ ائين ئي شرافت ۽ مروت ۽ ائين ئي همدردي. فضيلت سڀ ڪجهہ نہ آهي، بيشڪ اها ذري گهٽ ڪجهہ بہ ناهي. ها، ذري گهٽ پر مڪمل طور تي نہ، ماڻهو بہ تہ ذري گهٽ هڪ جانور آهي.

سائنس جا مسئلا ۽ جدلياتي ماديت

مختيار راهو

جڏهن ول ڊيورانٽ پنهنجي ڪتاب "نشاط فلسفہ" "The Pleasure of Philosophy" جي تعارف ۾ ٺئي فلسفي جي خاتمي يا ان جي ناقابل عمل ٿي وڃڻ جو اعلان ڪري ٿو ۽ وري ٻئي هنڌ فلسفو ڇا آهي؟ مضمون ۾ فلسفي کي اخلاقيات ۽ "انسانيت جو پيار" جي حدن ۾ متعارف ڪرائي ٿو نيٺ هو بہ اهو قبول ڪري ٿو تہ "فلسفو سرشتائي ڄاڻ آهي."تڏهن پنهنجي اُنهن دوستن کي بلڪل صحيح سمجهڻ گهرجي، جيڪي سائنس کي سونهون مڃيندي اها دعويٰ ڪن ٿا تہ فلسفو / تاريخي، جدلي ماديت جو مروجہ سائنسي طريقيڪار Scientific Method" آهي. يا اُن سان هم آهنگ آهي. ۽ انهن ٻن ۾ ڪا ٿِر جيتري وٿي بہ نہ آهي.

هاڻ سائنسي طريقہ ڪار scientific method جي اصطلاح تي ٿورو بحث ڪجي تہ اهو هڪ اهڙو دوکيباز/ پاڪباز لفظ طور اڀيان اچي ٿو جنهن جو سهارو وٺڻ اسين ڳالهہ کي ٽوڙيون ٿا ۽ سامهون وارن کي خاموش ڪرايون ٿا. يا وري جيئن سائنس، پاڪائي (ڄاڻ کي صاف رکڻ، غلطين کي هر وقت ڏوئڻ) جي دعويٰ ڪري ٿي. تڏهن اهو عمل سڪون ڏيندڙ محسوس ٿئي ٿو تنهن وانگر اسين بہ قبول ڪريون تہ فلسفو (جدلياتي- تاريخي ماديت) بہ سائنس (متين معنيٰ ۾) آهي.

ايئن ڪرڻ سان اسين نہ تہ سائنس جي ڪا ڀلائي ڪري سگهون ٿا نہ وري فلسفي/ جدلي ماديت جي ڪا خدمت. اُن جي اُبتڙ نہ حل ٿي سگهندڙ مونجهارا ئي جنم وٺي سگهن ٿا. ڇاڪاڻ جو مروجہ سائنس جي طريقيڪار Scientific Method ۽ جدلياتي علم ۾ بهرحال فرق آهي.

ان بحث کي اڳتي وڌائڻ کان اڳ هڪ ذميوار فرد جي طور تي اها وضاحت ضرور ڪندو هلان تہ فلسفي ۽ سائنس جي شعبن ۾ ڪا روايتي ڊگري نہ هُئڻ ڪري، مثالن ۾ عام درسي ڪتابن توڙي اسڪولي اصطلاحن جي کوٽ رهي ٿي. پر ان جو ڀيو فائدو اهو ٿئي ٿو تہ Intellectual Adjustment يا هر هنڌ مواقفيت پيدا ڪرڻ جي عذاب کان ڇوٽڪارو ملي وڃي ٿو. اسين آخر ڀلا ڇا تي اعتبار ڪريون ۽ اعتبار جو ذريعو ڇا آهي؟ ڇا اسين بہ اهو قبول ڪيون ٿا تہ فلسفي/ جدليات جي طريقيڪار کي سائنس جي مروجہ طريقيڪار جي اڏي تي قربان ڪجي يا ان بحث کي بنا ڪنهن ڊپ ڏاءَ جي وڌائجي تہ سچ ڇا آهي. جيڪڏهن سچ وحداني آهي،سببي آهي، تاريخي، زماني، مڪاني آهي ۽ اهو ارتقائي بنيادن تي "ڄاڻ" ۾ اچي ٿو تہ ڇا سچائي ڄاڻڻ جا رستا الڳ الڳ هوندا آهن يا اهو ارتقائي زماني رستو Time line بہ ساڳيو آهي ۽ ساڳيو سببي رشتو

رکي ٿو. تنهن ڪري ان جو رستو هڪ ئي آهي. پر اهو لازمي قبول ڪرڻ گهرجي تہ اهو سڌو رستو صاف ۽ هموار رستو قطعي بہ نہ آهي.

ان بحث ۾ بنيادي حيثيت معروضي حقيقت کي مليل آهي تہ اها ڪيئن عمل ڪري ٿي. جيڪو منهنجو "ٻڌڻ- سمجهڻ" آهي سو تہ داخلي حقيقت آهي تنهن جي ڪري ٻئي مرحلي ۾ منهنجي حيثيت آهي. اها حيثيت جيستائين جداگانہ- ڪٽيل ۽ نبل آهي تيستائين آئون سمجهہ لائق نہ ٿو ٿي سگهان. منهنجي معروضي حقيقت سان شعوري/ تنقيدي جڙت ئي مون کي سمجهہ لائق بنائيندي.

اهو تہ معروضي حقيقت متضاد ۽ تجريدي پڻ ٿيندي آهي، منهنجي سکڻ/ سمجهڻ جي عمل ۾ ئي مون کي ان جي متضاد ۽ تجريدي حقيقت کي نروار ڪرڻ جو موقعو ملندو پر پوءِ بہ شئي جو وجود، منهنجي هوند ۽ ڄاڻڻ جي عمل کان آزاد "حيثيت رکي ٿو. حالانڪ ان دري کلڻ سان اهو خيال بہ صدين کان ايندو رهيو آهي تہ اسين "جوهر" کي نہ ٿا ڄاڻي سگهون. "انساني عقل ناقص آهي" جيڪو بہ غلط انتها کي جنم ڏئي ٿو.

مسئلو بنيادي اهو آهي تہ شي يا وجود پاڻ جنهن ٻولي ۾ ڳالهائي ٿو. اها موضوع کي سکڻي پوي ٿي. موضوع کي ان قابل ٿيڻو پوي ٿو تہ اهو "زماني- مڪاني (معروض) جي سچ کي نروار ڪندو رهي.

هاڻي اها معروض جي ٻولي انتهائي وسيع آهي. جنهن جو هڪ پاسو فطري سائنس بہ جهلي بيٺي آهي. ان ۾ ڪو بہ شڪ نہ آهي تہ سائنس پنهنجي طريقہ ڪار سان معروضي حقيقت جي ڪنهن خاص دائري يا پاسي کي خاص علم ذريعي ظاهر ڪري ٿي.

اسان انسان هڪ سوچيندڙ جيو طور تي معروضي حقيقت يا سچ جي ڄاڻ يا ان جي وجود جو ادراڪ رکون ٿا. معروض جو وجود اسان جي سوچ ۽ ڄاڻ کان آزاد آهي ۽ اسان جي هوند جو محتاج نہ آهي. ۽ جيئن اڳ ۾ چئي آياسين تہ ان جي ڄاڻڻ جو رستو صاف ۽ واضح نہ آهي. انتهائي منجهائيندڙ ۽ سوڙهو آهي. پر اهو سوال پيدا ٿئي ٿو تہ ڇا اها سوڙهہ يا مونجهہ (ڳجهہ) ان حقيقت ۾ آهي يا اها اسان جي ان معروضي حقيقت جي ٻولي سکڻ جي طريقي ۾ آهي.

آئون سمجهان ٿو تہ اها (مونجهہ) معروضي حقيقت ۾ نہ پر انسان جي ڄاڻڻ جي طريقي ۾ آهي. اهو ڄاڻ جو سرشتو خود اوسر ۾ آهي ۽ اسرڻ جي عمل ۾ ئي هو سچ يا حقيقت کي ويجهو ٿئي ٿو. اسان ڏسون ٿا تہ فلسفي/ سائنس ۽ ٻين علمن بہ وقت سان اوسر ڪئي آهي.

"سائنس"

جيڪڏهن پاڻ سائنس جي سادي تعريف ڪيون تہ .

سائنس معروضي حقيقت کي ڄاڻڻ جو بنيادي طريقو آهي. جيڪو مشاهدي ۽

تجربي کي پنهنجو بنياد بڻائي ٿو. اهو هڪ اهڙو طريقو آهي جنهن ۾ ڪا سمجهاڻي تڏهن قبول ٿئي ٿي جڏهن تجربي ۽ مشاهدي جو نتيجو بار بار ساڳيو اچي ۽ مختلف غير جانبدار مشاهدي ڪندڙن وٽ نتيجن جو ڳر ساڳيو هجي. اهڙي طرح سائنس پنهنجي عمل کي اظهاري ٿي.

سائنس شين يا هوند جو علم حاصل ڪرڻ جي اهڙي واٽ ناهي ٿي جنهن تي اسان عقل ۽ ڏاهپ سان انهن کي تز نموني پر ڪيون ٿا.



نيوٽن جي ثقلي قانونن ان ڳالهه ۾ اچا وزن وڌايو ته هاڻ ڪائنات جو ڪار ونهوار مڪمل ۽ جلد چاٽڻ جوڳو آهي. هر شي يا مظهر جو مڪمل تعين ڪري سگهجي ٿو. اهڙي خوشي جو اظهار فرانسيسي سائنسدان مارڪيئس ڊي لاپلاس ڪيو ته ڪائنات مڪمل طور تي قطعي ۽ تعين جوڳي آهي. هن جو چوڻ هو ته سائنسي قائدن جو اهڙو ڳس هجڻ کپي جيڪو اسان کي هر ٿيڻي بابت اڳڪٿي ڪرڻ لائق بنائي.

اهڙن قاعدن جو سيٽ يا مڪمل تعنيت پسندي/ هڪ طرفي عام انگي يا رياضاتي تي پئي سگهي.

سادو رياضياتي اصول ته هر شي هڪ عدد آهي ۽ ٻئي طرف انهن عددن انگن جو جوڙ ڪٽ ۾ ڪا به گهٽ وڌائي يا مداخلت نه ٿي ڪري سگهجي.اهڙن ئي مداخلت ڪان وانجهيل ۽دائمي قانونن جي سيٽ يا گڏيل نظرئي جي ڳولا ٿيندي رهي.

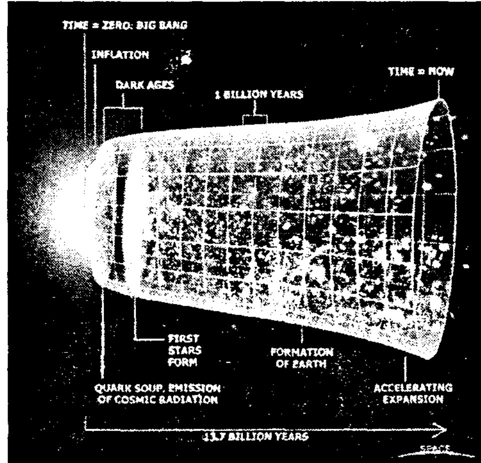
پر دنيا لاءِ حيرت جي دري تڏهن کلي جڏهن ڪوانٽم ميڪانيات جي نظريي سائنس ۾ جڳهه والاري. ان سائنس جي دنيا کي ئي بدلائي ڇڏيو. ذرڙاتي سائنس، ڪائنات جو نئون رخ ڪٽي آئي ۽ جنهن سان اڳ موجود ڪلاسيڪل طبعيات جي لاءِ ڏکيا ڏينهن شروع ٿيا.

ڪوانٽم ميڪانيات ڪلاسيڪل سائنس جي ان اصول کي به لوڏيو ته ڪنهن به تجربي ۽مشاهدي جي يقيني اڳڪٿي ڪري سگهجي ٿي بلڪ اها دعويٰ ڪئي ته ڪائنات، ذرڙائي سطح تي آزادائي نموني عمل پذير آهي، تنهن جي ڪري سادا رياضياتي حل يا سبب ۽ نتيجي جو سادو ڪارٽي رشتو هر هنڌ لاڳو نه ٿو ٿي سگهي. ۽ ڪوانٽم ميڪنڪس اهو ٻڌائي ٿي ته ڪائنات ۾ ڪنهن به اسٽينڊرڊ ماڊل جي ذرڙي جي ذرڙاتي سطح تي، رفتار ۽ طرف جي يقيني بيهڪ نه ٿي ٻڌائي سگهجي. ڪوانٽم ميڪانيات جي ان سمجهاڻي کي غير يقينيت جو نظريو سڏيو ويو جنهن جو خالق ورنر هيزنبرگ هو. ڪوانٽم ميڪانيات ۽ غير يقينيت واري اصول ڪوڙ سارن سائنسدانن کي اها ڳالهه چوڻ تي مجبور ڪيو ته هاڻ سائنس جو ئي خاتمو ٿي ويو آهي . تعين جو خاتمو هڪ وڏي خواب جو خاتمو ثابت ٿيو. ڪوانٽم ميڪانيات جا انتهائي وڏا سائنسدان پاڻ

پنهنجي نتيجن تي حيرت ڪائيندا هُئا.

جيئن ڪوانٽم ميڪانيات اِهو اصول سمجهايو ته ذرڙاتي ڪائنات آزادانه چر پر ڪري ٿي ان جي صحيح جڳهه ۽ رفتار معلووم نه ٿي سگهي يا اليڪٽران هڪ ئي وقت ٻن جڳهن تي موجود هوندو آهي. ۽ اهو لهريا ذرو آهي اهو مشاهدي ڪرڻ واري جي طريقي تي منحصر آهي.

يا ٻين لفظن ۾ مشاهدي ڪرڻ واري جي مداخلت ۽ موجودگي سائنس جي بنياد طئي ڪيل اصول تي شڪ جي گنجائش پيدا ڪئي.



مثال طور تي ڪلاسيڪل سائنس جي اها دعوي ته هر مادي وجود جي نيڪ هنڌ ۽ ان جي حرڪت جو تعين ڪري سگهجي ٿو قاعدن جو اهڙو سيٽ هٿ ڪرڻ لاءِ جاکوڙ وڌائي، جيڪو مڪمل تعنيت پسند هجي. پر ان اميد تي جڏهن ڪوانٽم ميڪنيڪس پاڻي ڦيريو ته اها دعوي به ته لڏي هئي ته هر وجود / لقاءُ جي عقلي تشريح ممڪن آهي ۽ ان جو سببي رشتو ان وجود/ لقاءُ جي بيهڪ/ رفتار/ رخ جي وضاحت ڏئي سگهجي ٿي ۽ انساني عقل ان قابل آهي ۽ هو ان ڳجهه کي سمجهي سگهي.

ڪوانٽم ميڪانيات جي اچڻ سان انهن ٻنهي دعوائن تي جيڪو پهريون شڪ جو اظهار سائنس جي ميدان ۾ ڪيو ويو. (خير ان شڪ جو حق به سائنس کي ئي حاصل آهي)

ته ڪائنات جي پيدائش ۽ ان جي اڄ تائين جي زماني، مڪاني سفر لاءِ ڇا ڪو قاعدن جو اهڙو مڪمل سيٽ موجود آهي يا مڪمل بي ترتيبي رهي آهي؟ ڇا جز ۽ ڪل ۾ ڪو به ڳانڍاپو نه آهي. ذرڙائي ڪائنات / ايٽم کان ننڍي ڪائنات ۽ ايٽم کان مٿانهين ڪائنات به بلڪل الڳ الڳ دنيايون آهن. پر حقيقت ۾ ايئن بلڪل به نه آهي ته پوءِ طبعيات اهڙي نظرئي سازي ۾ ڪامياب ڇو نه ٿي سگهي آهي. جيڪو نظريو جز ۽ ڪل جي ڳانڍاپي جو ڪو رياضياتي/ سائنسي حل مهيا ڪري سگهي. جڏهن اهڙا ڏاهپ جا سوال سائنس کي پيش آيا ته ڪوڙسارن سائنسدانن انساني دماغ، ان جي بناوت ذهن ۽ ان جي سوچ جي سلسلي تي سوال اٿارڻ شروع ڪيا.

مثال طور تي ڪارل ساگان، لکي ٿو ته.

"قدرت جي قاعدن جي سلسلي ۾ اسان جي ڪاملتا ان ڳالهہ ان تي آڌاريل آهي تہ خود اسان جي دماغ جي جڙت ڪيئن آهي."

يا پرويز هود ڀائي لکي ٿو تہ:

اسان ان کان انڪار نہ ٿا ڪري سگهون تہ ڪوانٽم ميڪانيات ڪجهہ اهڙن پريشان ڪندڙ جديد تصورن کي جنم ڏنو آهي جن مان ڪجهہ بظاهر "عقل سليم" (Common sense) جي نفي ڪندڙ معلوم ٿين ٿا.

اهو ڪيترو نہ عجيب آهي هر وجود / لقاءَ جي سببن کي سمجهڻ جي دعويٰ واري سائنس "عقل جي ڪوٺ" تي دنگ پئي ڪري اهو بذات خود شيءِ ۽ شيءِ جي جوهر کي سمجهڻ واري انڪار کان بہ گهٽ درجي جو انڪار آهي.

انساني دماغ جي حدن جو مسئلو وچ ۾ اچڻ بعد ان پراڻي مابعد الطبعياتي دعويٰ کي هٿي پئي ملي تہ انساني عقل / انساني علم ناقص آهي. يا اهو تہ حواس اسان کي ڏوڪو ڏين ٿا ۽ دنيا معروضي حقيقت نہ پر داخلي حقيقت آهي. ۽ اهڙين ٻين ڪيترين ئي خيال پرست ڳالهين ۾ سائنسدان ڦاسن ٿا. ان جو هڪ سبب تہ سرمائيداري آهي. اها خود خيال پرستي جي حمايت ڪري ٿي ۽ اڄ بہ دنيا جو مهندار نظريو خيال پرستي آهي. اچو تہ ان بحث کي تفصيل سان سمجهون.

خيال پرستي سائنسدان/ سائنس

مٿيون نقطو گهٽ پڙهندڙن کي انتهائي منجهائيندڙ لڳندو. سائنس هميشہ خيال پرستي کي ننديو آهي ۽ اهو ڪيئن ممڪن آهي تہ سائنسدان خيال پرست هجي. ان جو پلو مثال نيوٽن تي ٿي سگهي ٿو جڏهن ڪيس "مطلق مڪان" جي نہ هئڻ جي خبر پئي تہ اهو ان کان انڪاري ٿي بينو ۽ شخصي طور تي هو اهڙي سائنسي دعويٰ جي خلاف هو چو تہ ان جو "مطلق خدا" ۾ ويساهہ هو. ۽ سندس ڪم منجهان ان ڳالهہ جي شاهدي ٿي ملي.

نيوٽن مطلق زمان ۽ مطلق مڪان جو حامي هو هو زمان ۽ مڪان کي هڪ ٻئي کان الڳ ۽ آزاد سمجهندو هو.

جڏهن موضوعي خيال پرستي جي حدن ۾ انتهائي وڏا سائنسدان قائل هوندا آهن تڏهن اهو بہ يقيني ٿي ويندو آهي تہ سائنس ۾ بہ ڪجهہ خيال پرست نظريا جڳهہ والارين ۽ سائنس ڪجهہ وقت لاءِ خيال پرستي جي ڏٻڻ ۾ ڦاسي.

مثال طور تي "ايٿر" (Aether) جو مفروضو ڪجهہ وقت لاءِ سائنس ۾ رائج رهيو تہ روشني مڪان ۾ ڪنهن ذريعي جي آڌار تي ئي سفر ڪري سگهي ٿي ۽ اهڙو ذريعو ايٿر" (Ether) آهي. سائنس جي ان اڳئين غلطي جنهن ۾ مطلق زمان ۽ مطلق مڪان کي قبول ڪيو ويو هو تنهن ايٿر" (Ether) جي مفروضي کي جنم ڏنو ۽ جڏهن آئن اسٽائن ان غلطي کي درست ڪندي اضافيت جو نظريو ڏنو ۽ اهو چيو تہ زمان ۽ مڪان ڳنڍيل آهن ۽ ايٿر" (Ether) واري ڳالهہ بلڪل غير ضروري آهي.

ڪوبہ مطلق/ مجرد يا خيالي زمان ۽ اهڙي طرح آزاد مڪان موجود نہ آهي. پر زمان، مڪان هڪ ٻئي تي آڌاريل ۽ نسبتي آهن. سائنسدان ۽ سائنس هڪ ٻئي کان الڳ يا ڪٽيل بلڪل بہ نہ آهن. تنهنجي ڪري سائنسدان ان خيالن تي ويساهہ رکن ٿا تہ انهن ڏانهن سندن رويو سندن ڪم ۾ بہ رخنو وجهي ٿو يا وري موجوده دور ۾ گهڻو تڻو سائنسدان اگنانواد وارا آهن. جن جي ڪم جو دارو مدار پنهنجي شعبي جي محدوديت منجهہ قيد هجڻ جي ڪري آهي. مخصوص مامرن جي تجربي ۽ مشاهدي ۾ اچڻ کي ئي عقلي سمجهن ٿا. باقي مامرن کان انڪار يا اقرار بہ نہ ٿا ڪن.

سائنس ۽ مابعدالطبعياتي منطق

هو بہ عجيب آهي تہ ڪوڙ سارن مامرن ۾ سائنسدان/ سائنس بہ مابعدالطيعياتي منطق کان جند آجي ڪرائي نہ سگهيا آهن. ما بعد الطبعياتي منطق

(1) وحدت جو قانون/ يڪسانيت:

هر هڪ شي/ وجود ۾ يڪسانيت آهي ۽ ان ۾ ڪا بہ تبديلي نہ ٿي ٿئي. مثال: الف برابر آهي الف جي ۽ الف سدائين الف ئي رهندو اهو تبديل نہ ٿو ٿئي.

(2) عدم تضاد جو قانون:

شي/ وجود هڪ وقت پنهنجو پاڻ ۽ پنهنجو ضد نہ ٿو ٿي سگهي.

(مثال زندگي هوندي يا موت)

(3) وچين جو انڪار:

الف الف ٿيندو يا غير الف.

ان مٿين منطق کي ڏسجي تہ اسان لاءِ اهو آسان ٿي پوندو تہ سائنس جي ميدان ۾ بہ گهڻن مامرن ۾ ان منطق کان مدد ورتي ويجي ٿي. مثال طور تي سائنس جي استعمالي شين ۾ لاڳو ٿيندڙ منطق "ٻڙي- هڪ منطق" "0-1 Logic" استعمال ٿيندو آهي.

مثال طور بجلي جا بٽڻ ان جو عام مثال آهن. تہ ان بٽڻ جي استعمالي پاسي کي ڏسندي يا تہ اهي کليل هوندا آهن يا بند. اهي ٻئي يا پنهنجو تضاد نہ ٿا ٿي سگهن. ڪوبہ ائين نہ چوندو تہ بٽڻ بند ۽ کليل ساڳي وقت ڪجهہ سائنسدان رسمي منطق جي خيال سان متفق ٿيندا آهن تہ الف هونديون آهن تہ شيون (ب) نہ هونديون آهن. انهن ۾ تضاد، تبديلي نہ هوندي آهي. ۽ ان سادي استعمالي منطق کي هو پنهنجن پنهنجن کوجنائن جو بنياد بہ ٺاهيندا آهن. مگر هو اهو نہ سمجهي سگهندا آهن تہ بٽڻ جي بند ۽ کولڻ جي عمل ۾ هڪ پاسي جو ايرڻ ۽ ٻئي پاسي جو ويهي وڃڻ ۽ ساڳي طرح مٿا سٽا بہ هيٺ مٿي ڪرڻ/ ٿيڻ انهن تضادن جي جاءِ موجودگي ۽ ان جي ڳانڍاپي کي ظاهر ڪري ٿي ۽ Process ۾ ئي بند ۽ کول جو عمل ٿئي ٿو.

ائين قطعي بہ ڪونہ ٿو ٿئي تہ بند ۽ کول ڪنهن ديو مالائي جن وانگر حاضر ۽ غائب ٿيندا هجن ۽ حاضر ۽ غائب مڪمل ابتڙ ۽ مڪمل ضد هجن. حاضر ۽غائب

مڪمل الڳ ٽلڳ ۽ هر هڪ پنهنجو پاڻ ۾ ويڙهيل مڪمل بند ۽ لاڳاپن کان آجو هجي.

اينگلز "فطرت جي جدليات" ڪتاب ۾ ان نقطہ نظر بابت لکي ٿو:

پراڻي ما بعد الطبعيات جي مفهوم ۾ يڪسانيت جو قانون ڪائناتي نقطہ نظر جو بنيادي قانون آهي ("a=a").

هر شي بذات خود پنهنجي برابر آهي. هر شي دائمي آهي. نظام شمسي ستارا جسم اهو قانون فطري سائنس هر هنڌ غلط ثابت ڪيو آهي. پر "نظرياتي" طور تي اجا مٿاهين حيثيت رکي ٿو ۽ پراڻ پسندن طرفان نئين جي خلاف پيش ڪيو ويجي ٿو.

سائنس ۽ مطلق جبريت:

هن بحث جي شروعات ۾ اسان سمجهي آيا هئاسين تہ سائنس/ طبعيات ۾ اها اميد شروع کان شامل رهي آهي تہ مطلق/ جبري قاعدن جو اهڙو سيٽ هٿ ڪجي جيڪو ڪائنات جي مڪمل (بينل) جامد سمجهاڻي ڏئي وڃي چو تہ سائسدان فطرتي نواڻ کي بينل/ جامد سمجهڻ جي غلطي ۾ غلطان رهيا آهن. پر حقيقت ۾ ڪائنات مڪمل طور تي چر پر ڪندڙ اوسر ڪندڙ ۽ تبديل ٿيندڙ آهي. تنهن ڪري هو ناڪامي جي منهن مقابل ٿيندا رهيا آهن.

اهڙي جبري سائنس لاءِ آزادي اتفاق, امڪان, حادثو هڪ غير لاڳاپيل, معجزاتي ۽ پراسرار شي آهي. اِهو ڪجھ فطري قانونن جي پڪڙ ۾ نہ ٿو اچي ۽ اهو غير عقلي آهي.

تڏهن تہ هو ذرڙاتي ميڪانيات (ڪوانٽم ميڪنڪس) جي ڪجھ لقائن کي غير عقلي/ غير منطقي سمجهن ٿا. يا وري اجا بہ ڪوشش ۾ رڌل رهن ٿا تہ سائنس جي طريقيڪار کي وڌيڪ جبريت ڏانهن ڏڪجي جيئن اتفاقي/ غير منطقي کي پڪڙي سگهجي. طبعيات جي غير يقيني وارو نظريو طبعيات ۾ هڪ پريشاني ۽ مونجهاري جي علامت رکي ٿو.

سائنس / سائنسدان لقاءَ سامهون ويچارا آهن يا مداخلت ڪندڙ بنهي صورتن ۾ مشاهديڪار, مداخلتڪار بڻجي ٿو. تڏهن انهن کي اهڙو مامرو منجهائيندڙ لڳي ٿو تہ مشاهديڪار جي موجودگي وجود کي مجبور ڪري ٿي تہ هو ان جي مرضي وٽان نتيجا ڏئي.

شيءِ يا وجود جي آزاداڻي چر پر, بيهڪ ۽ پاسا بدلائڻ ۽ اڳواٽ اطلاع نہ ڏيڻ, واٽ نہ ليڻ غير عقلي غير منطقي آهي.

مگر فطرت تہ ايئن ئي عمل پذير آهي, اها تہ ڪنهن چالاڪ رانديگر وانگر نيون نيون چالون ڪيڏي ٿي.

اينگلز "فطرت جي جدليات" ڪتاب ۾ لکي ٿو تہ:

"جيڪو ضابطي ۾ نہ ٿو اچي ۽ ان جي سبب کي نہ ٿو ڄاڻجي اهو تفاوت جو معاملو آهي تڏهن ان کي نظر انداز ڪري سگهجي ٿو. اهڙي طريقي سان سڀ سائنسون (پنهنجي) خاتمي طرف پهچن ٿيون.

موضوعيت پسندي

وجود / شين مٿان مادي جو ٽاڪرو:

ان ماهري جي پاڙ موضوعيت پسند ۽ خيال پرستي جي ڪري بنيادي سوال منجهه لڪل آهي ته مادو اول آهي يا خيال؟

خيال پرستي جو جواب ته خيال اول آهي تنهن جي موضوع کي پهريان هجڻ گهرجي. (اهو ياد رکڻ گهرجي ته معروضي خيال پرستي پڻ ٿيندي آهي)

داخليت پسندي جي سڀ کان وڏو مسئلو اهو آهي ته اها شي / وجود کان ٻاهر ان جا قانون, ظابطا ڏسندي آهي يا دنيا ايتري ئي آهي جيتري موضوع جي احساس ۾ آهي. معروضي حقيقت جي موجودگي موضوع جي احساس سان لاڳاپيل آهي. وجود کان الڳ لقائن / قانونن / اصولن کي ڏسڻ قانون اصول وجود کان ٻاهر آهي ۽ اهڙن قاعدن جو سيٽ جيڪو حقيقت کان آزاد ۽ خيال جي زور تي پيدا ڪجي. يا اهڙو مادي جيڪو معروض کي پارائجي. پر جڏهن ڪوانٽم مڪينڪس لهر ۽ جز جي ٻٽي فطرت کي هڪ ئي وجود ۾ خاصيت ظاهر ڪيو ۽ آزاداڻي چُپُر سمجهاڻي ته اها مطلق جبريت جو موت هو.

موضوعي اسبابيت اهڙي لقاءُ کي پنهنجي خلاف ڏٺو ۽ ان کي غير عقلي چوڻ شروع ڪيو. موضوع پنهنجي لاءِ اهو ڪم چونديو هو ته هو موضوعي سبب جو نڪور نئون وڳو معروض کي پارائيندو ۽ معروض جي ماپ طور, وزن, قد, بت جي جاچ وٺڻ بنا اهڙا وڳا تيار ڪيا ويندا آهن ۽ جڏهن معروض انهن ۾ ماپي نه سگهندو تڏهن انهن کي حيراني ٿيندي آهي.

سبب ۽ نتيجي جو اجايو تڪرار:

مروج سائنس جي مادي ۾ جنهن ڪيٽيگري تي سڀ کان وڌيڪ (اجايو) پاڙيو ويجي ٿو اهو آهي سبب ۽ نتيجو. هر ماهري کي يقينن پنهنجو سبب آهي پر هر لقاءُ نِلهي سبب ۽ نتيجي جي ڪيٽگري تي آڌاريل نه آهي ۽ هر لقاءَ لاءِ موضوع اسبابيت انتهائي نقصانڪار آهي.

هر وجود/ لقاءُ سبب ۽ نتيجي جي ڦيري ۾ مقدار ۽ معيار جي ٽڪراءَ ۾ نيون خاصيتون حاصل ڪندي نيون ارتقائي انقلابي حالتون مٿائيندي بلڪل نئون سبب ۽ نتيجو ٿي ويجي ٿو. خيال پرستي وانگر جڏهن اهو قبول ڪيو ويجي ٿو ته A=A الف برابر آهي الف جي ۽ سبب ۽ نتيجي ۾ ڪجهه نئون نڪور نه ٿو ظاهر ٿئي (نه ٿو مڃيو وڃي) بلڪ ان ماهري کي ميڪانيڪي سمجهيو وڃي ٿو ۽ الف جو ڦيرو به ميڪانيڪي رهي ٿو هو چر پر ۾ تبديل بنهه نه ٿو ٿئي. نه ئي وري ڪا اوسر, ارتقا, انقلابيت ظاهر ٿئي ٿي. مشيني ڦيٽي جو ڦيرو آهي ۽ گول دائري ۾ ۽ مطلق رستي تي اهو ڦيرو جاري رهي ٿو ته سائنس بند گلي ۾ اچي ڦاسي ٿي.

اهو مابعد الطبعياتي تڪرار تضادن جي هيڪڙائي جي خلاف بيهي ٿو ۽ ساڳي وقت تضاد جو انڪار ڪندي شين کي الڳ ٿلڳ ۽ اجا وڌيڪ سخت گير (جامد)

صورت ۾ اظهاري ٿو جنهن ۾ تضاد جا ٻئي ڇيڙا ڪنهن بہ هيڪڙائي ۾ نہ آهن. هڪ اقرار آهي تہ ٻيو مڪمل انڪار جڏهن ائين قبول ڪيو وڃي ٿو تہ پوءِ سببي رشتي جي بيهڪ بہ سوال هيٺ اچي ٿي. ڇو تہ سببي رشتو/ ڪارٽي رشتوئي تہ تعلق/ ڳانڍاپي جو ذريعو آهي. تڏهن اهو مامرو اجا وڌيڪ منجهائيندڙ ٿي پوي ٿو.

مثال طور ڪائنات جي ارتقائي/ زماني، مڪاني سفر ۾ ان جي حالتن / خاصيتن جو بدلجندو رهڻ اسان کي اهو ٻڌائي ٿو تہ هر حالت/ خاصيت جي علم/ ڄاڻ لاءِ قاعدن جا سيٽ هجڻ گهرجن ۽ اهڙن سيٽن جي ميڙ جو ڳانڍاپو وري ڪنهن نئين ۽ اسريل سيٽ ۾ هجڻ گهرجي. تڏهن ئي اسين ان قابل ٿي سگهنداسين تہ مڪمل سچ جي تصوير بنائي سگهون.

مابعد الطبعيات جي کوٽ ان مامري ۾ بہ آهي تہ لازميت کي تہ ڪي سبب ٿيندا آهن ئي پر حادثو سببن کان آجو هوندو آهي يا هو اهو قبول ڪندا آهن تہ حادثو برمودا ٽرائنگل آهي جتي پراسراريت جو ڳجهہ سبب ۽ نتيجي کي ڳڙڪايو وڃي ٿو. ٻئي طرف وري ماديت/ سائنس جو غير جدلي پاسو بہ ظاهر ٿئي ٿو.

سائنس ۽ جدلياتي ماديت:

هن مضمون جي بحث ۾ قطعي اهو ثابت ڪرڻ لاءِ ڪابہ ڪوشش نہ ڪئي وئي آهي تہ ڪو جدلياتي ماديت ئي آخري ۽ قطعي سچ آهي، تنهنجي ڪري سائنس سان گڏوگڏ هر علم کي ان جي اڳيان جهڪي وڃڻ گهرجي.

جيئن هي چوٽي آهي تہ "هي آهي دائمي سچ جنهن جي اڳيان جهڪي وڃو."

بلڪ اها دعوي تہ آئون ضرور ڪندس تہ مارڪسي جدليات ماديت فلسفي ۾ انتهائي جديد ۽ پروسي جوڳو علم/ ڄاڻ جو سرشتو آهي ۽ ڪجهہ هنڌن تي هن ان حد تائين ثابت پڻ ڪيو آهي. فطرت جا لقاءُ جدلياتي، تاريخي آهي.

جدلياتي ماديت ان دعوي بعد فطرت ۽ سماج جو سمجهہ ڀريو خاڪو جوڙڻ ۾ ڪامياب ٿي رهي آهي. مگر اسين اهو ڄاڻو ٿا تہ تاريخي طور تي بہ جدلياتي ماديت جو علم اڃا شروعاتي ڏاڪي تي آهي.

جدلياتي ماديت جو ڄمر مارڪسزم جو جوهر هجڻ جي باوجود مارڪسزم جي سياسي پارٽين ۽ تحريڪن ۾ اها پذيرائي نہ وٺي سگهيو آهي. باوجود ان جي سوويت يونين جي دور ۾ ان تي انتهائي گهٽو ڪم ٿيو. ان بعد دنيا جي ڪوڙ سارن ملڪن ۾ بہ جدليات تي ڪم ٿيو آهي. پر سرمائيداري جي ڪُڪُ مان ڦٽل سائنس جو مروجہ ماڊل گهٽو تڙُ جدليات جي علم کان اوپرو آهي. تنهن جي ڪري سائنس جي علم جي اڃا تائين جدلياتي ماديت سان ڪا خاص جڙت نہ ٿي سگهي آهي. تنهن ڪري جيئن اسان پهريائين پڙهي آياسين تہ سائنس جو گهٽو گهٽو فلسفاڻو / نظرياتي دارومدار رسمي منطق، موضوعيت پسندي ۽ اڳنان واد يا محض تشڪيڪ پسندي تي آهي.

ان بحث کي سمجهڻ کان اڳ اسان جدلياتي ماديت جي بنيادي اصولن کي

مختصر سمجھندي اڳتي وڌون ٿا

* اصول:

(1) آفاقي ڳانڍاپو شين ۽ مقصدن ۾

(2) چرپر ۽ ترقي

(حرڪت ۽ تبديلي)

* قانون:

(1) تضادن جي هيڪڙائي ۽ ٽڪراءُ جو قانون.

(2) مقدار جو معيار ۾ تبديلي جو قانون.

(3) نفي جي نفي جو قانون.

* درجا

(1) انفرادي، خاص ۽ عام

(2) سبب ۽ نتيجو

(3) لازميت ۽ اتفاق

(4) جوهر ۽ ڏيک

(5) صورت ۽ مواد

(6) امڪان ۽ حقيقت. وغيره وغيره.

مٿين جدلياتي ماڊل جي بنيادي ڍانچي منجھ ئي اهو واضح آهي تہ جدلياتي ماديت، خيال پرستي جي رسمي منطق جي ماڊل جي مڪمل ابتڙ بيٺل آهي.

بہ بنيادي اصول ٽي قانون ۽ هر ڇهہ بنيادي درجا Catigories هڪ نئون ۽ فطرت / سماجي وجود جي حقيقي / معروضي سمجھہ جي ويجھو وٺي وڃن ٿا.

اچان بہ جدلياتي ماديت جي ڍانچي کي سمجھڻ لاءِ ڪجھہ بنيادي سوال پڇون تہ اچا اسان وڌيڪ ان کي آساني سان سمجھي سگھنداسين.

سوال 1: ڇا معروض ۽ مظهر / لقاءُ پاڻ ۾ ڳنڍيل آهن؟

مابعد الطبعياتي جواب

نہ! معروض ۽ لقاءُ فطرت منجھہ ڌار ڌار ڇڙ وڇڙ ۽ هڪٻئي کان آزاد آهن.

جدلياتي جواب:

ها! معروض، مظهر (لقاءُ) ۽ مانداڻ پاڻ ۾ باهمي طور ڳنڍيل آهن.

(مادي جي حرڪت جو قانون)

سوال 2: ڇا / ڇو چرپر واقع ٿئي ٿي / ترقي جو ماخذ ڇا آهي؟

مابعد الطبعياتي جواب

مانداڻ / چرپر ٻاهرين طاقت جي اثر هيٺ (چرپر) واقع ٿئي ٿي.

جدلياتي جواب:

مادي جي چرپر جو سبب ان ۾ موجود آهي. ترقي ان جي ابتڙن جي ڇڪتاڻ آهي.

سوال3:ڇا ڦرڦار(حرڪت) جي عمل ۾ ڪا نئين شي ظاهر ٿئي ٿي؟
ما بعد الطبعياتي جواب
نه! ڪا به معياري تبديلي نه ٿي،اچي ڪجهه نئون ظاهر نه ٿو ٿئي.
جدلياتي جواب:
ها! هڪ خاص موقعي تي مقداري تبديليون نئين شي (معيار) کي ظاهر ڪري وجهن ٿيون.
(مقدار جو معيار ۾ تبديل ٿيڻ جو قانون)
سوال4: ڦر ڦار ۽ ترقي جو طرف يا رستو ڪهڙو آهي؟
مابعد الطبعياتي جواب
ڦر ڦار گولائي ۾ ٿئي ٿي، اها دائمي طور تي هڪ دائري ۾ ئي ڦرندي رهي ٿي.
جدلياتي جواب
ڦر ڦار ۽ ترقي پيچدار دائري ۾ ۽ مٿائين اوچي ۽ پيچيده طرف وڃي ٿي. جنهن ۾ چالون ۽ ٽپا به شامل آهن.
ها دائري جي موڙ تي ماضي جو ڦيرو به محسوس ٿيڻ لڳندو آهي، پر اهو ماضي ڏانهن ڦيرو نه هوندو آهي.
(نفي جي نفي جو قانون)
اِهو جدليات جو ڍانچو خيال پرستي جي مڪمل انڪار تي مشتمل آهي.
تصوريت پسند ماديت، سماجي وجود/ فطرت جي قانونن بابت جيڪو تصور رکندو آهي ان جو بنياد ان ئي هوندو آهي ته
تصوراتي قانون موجود آهن. اهي قانون فطرت ۽ سماج مٿان مڙهيا ويندا آهن.
مارڪسزم ۽ جدلي ماديت سمجهي ٿي ته اهي قانون فطرت ۽ سماج مان اخذ ڪجن ٿا ۽ اهي فطرت ۽ سماج ۾ ڪار فرما آهن. ها اهي ارتقا ڪندي تجريدي به ضروري ٿين ٿا.
ان بنياد تي جدلي ماديت معروضي حقيقت کي بنيادي پاسو قرار ڏيندي موضوعي/ تصوراتي پاسي کي پڻ فاعلي ۽ متحرڪ سمجهي ٿي.
معروضي حقيقت، لقاءُ کي به زماني، مڪاني ارتقائي/ انقلابي سلسلي ۾ ڏسي ٿي جيڪا معروضي حقيقت پنهنجي پاڻ ۾ ڳنڍيل هوندي دائمي ڦر ڦار، ترقي، تبديلي ۽ نفي جي نفي نروار ٿئي ٿي. نفي جي نفي جي. پيچيدار ڦيري ۾ اها پنهنجي شڪل، معيار به مٿايو چڙهي ٿي. تڏهن جامد، مطلق قاعدن جا سيٽ معروض جي ان زنده جاويد حقيقت کي سمجهڻ/ سمجهائڻ کان نابري واري ويهن ٿا. اهي شين يا وجود جي مڪمل موت / ڦر ڦار کان آجي، ٿاڦيل بيهڪ جي علم ۾وڏيڪ دلچسپي رکن ٿا.
اهي مطلق قاعدن جا سيٽ صرف ۽ صرف اها خواهش (حقيقت نه) رکن ٿا ته معروضي حقيقت جي اها حرڪت ڦر ڦار، تبديلي هڪ بيماري آهي. اِهو ڳجهه اُهو غير

منطقي / غير عقلي آهي. جو تہ اها پڪڙ ۾ اچڻ جوڳو نہ آهي. جڏهن اهو قبول ڪجي ٿو تہ معروض جي ٻولي جدليات جي ويجهو اهي. جيئن ذرڙاتي ميڪانيات ۾ اهو ثابت ٿي چڪو آهي تہ ٿو تہ پوءِ موضوع کي اهو ٻولي سکڻ ٻہ گهرجي تہ جيئن سچ کي ويجهو ٿئي.

مگر اسين ڏسون ٿا تہ مروج تعليمي ماڊل منجهہ جدلياتي ماڊل سرمائيدار دنيا ۾ رائج نہ آهي.

تڏهن علم جي مضمونن جي ڪتيل مڪمل ڌار ڌار رائج ٿيل دائرن ۾ جمع ٿيندڙ چاڙ ڪو سرشتيوار ڍانچو ناهڻ ۾ ڪُنل ٻہ ثابت ٿي ئي تڏهن ئي جدليات جو علم اهو ثابت ڪري ٿو تہ سچ وحداني اهي. تاريخي آهي ۽ معروضي آهي، موضوع جي احساس کان آزاد وجود رکي ٿو. اهو متضاد ۽ تجريدي پڻ آهي. پر يقيني طور تي اهو سمجهہ جوڳو آهي اهو ڳجهہ نہ آهي.

آخر ۾ انسان کي پنهنجو پاڻ تي پنهنجي علم، عقل ۽ تجربي تي ڀروسو رکڻ گهرجي. موضوع، معروض کي زماني مڪاني لاڳاپي ۾ ئي ڄاڻي سگهي ٿو.

جا خدا کان نہ ٿي جا نہ امڪان ۾
ڪالهہ کان ڳالهہ آهي سا انسان ۾
عشق تنهنجو اياز آهي انسان سان
هو چون ٿا تہ تون ناهين ايمان ۾
(شيخ اياز)

ڪامريڊ سان گڏ پنڌ ڪندي!

"تعارف"

اروندتي راءِ

Walking with the Comrades

Arundhati Roy



وزير صاحب جو چوڻ آهي تہ آديواسين کي ديش خاطر پنهنجا اباڻا ڪک ڇڏي شهرن ڏانهن هجرت ڪرڻ جي قرباني ڏيڻي پوندي. وزير صاحب بہ ڇا ڪري؟ پاڻ هارورڊ يونيورسٽيءَ منهجهان پڙهي آيو آهي ۽ ڪيس بس "رفتار" ۽ "انگ" جهڙا اصطلاح ئي سمجهہ ۾ ايندا آهن. پنهنجا گهر گهاٽ ڳوٺ ۽ واهڻ وستيون ڇڏي شهرن ڏانهن هجرت ڪندڙ "پنجاهہ ڪروڙ ماڻهو" سندس خيال ۾ هڪ پلو ڪاروباري ماڊل آهن.

پر شايد سڀ ماڻهو ان ڳالهہ تي خوش ۽ راضي ناهن تہ ڪو سندن شهر انهن ڪوجهن ۽ گدلن غريب ماڻهن سان پرجي وڃن. ممبئي شهر جي هڪ مانواري جج ويجهڙ ۾ انهن ڪچين آبادين ۾ رهندڙ ماڻهن لاءِ تہ راءِ ئي اها ڏني هئي تہ اهي سڀ مجرم ۽ ڏوهاري آهن. هڪ بئي سُوٽ بوٽ واري صاحب شهر جي پرپاسي موجود اهڙي هڪ "غير قانوني" وسندي کي ڊاهڻ جو حڪم جاري ڪرڻ مهل اهو چيو پئي تہ جيڪي پنهنجو گهر خريد نہ ٿا ڪري سگهن تن کي شهرن منجهان نڪري وڃڻ کپي. سو جڏهن شهرن منجهان تڙيپار ڪيل اهي آديواسي واپس پنهنجن پراڻين وسندين ڏانهن موٽيا تہ سندن ڳوٺ گم هئا ۽ انهن جي جاءِ تي وڏا وڏا ڊيم ۽ شڪار جي شوق جي ور چڙهيل جانورن جا لاشن جا ڍڳا لڳل هئا. سندن پراڻن گهرن م هاڻي يا تہ ٻُڪ پئي وسي يا وري سرڪاري پوليس جا سنتري. سندن جهنگن ۽ ٻيلن منجهہ هاڻ هٿياربند گوريلن گڏجڻ شروع ڪيو آهي. رڳو ماڻهن لڏپلاڻ ناهي ڪئي. جنگ پڻ لڏو کڻي هتي سندن اباڻن ککن منجهہ اچي پهتي آهي. اها جنگ جيڪا اڳي ڪشمير مني پور يا ناگا ليند ۾ وسندي هئي سا هاڻ سندن جهولي منجهہ اچي پئي آهي. ان ڪري ئي اهي ماڻهو هڪ

پيرو بيهر انهن ساڳين ئي مصروف شهرن منجهه روڊ رستن جي ڪنارن ۽ فوٽ پاٿن تي اچي ترسيا آهن. اهي ماڻهو آسمان سان ڳالهيون ڪندڙ عمارتن جي وچووچ ڪن نين نهندڙ پلازائن جي ڏوڙ ۽ دز سان پريل ماحول ۾ پنهنجيون جهڳيون ٺاهي اچي ويٺا آهن. ڪين اجا تائين تہ سمجهہ ۾ نہ ٿو اچي تہ هيڏي وڏي هندستان ۾ هنن جي جاءِ ڪٿي ۽ ڪهڙي آهي؟

وزير صاحب چيو پئي تہ لڏپلاڻ ڪري ايندڙ اهي ماڻهو گهڻا تڻا ڏوهاري آهن ۽ سندن اٿڻي ويهڻي ۽ رهڻي ڪهڻي مهذب شهرن جي سڌريل تهذيب لاءِ هڪ داغ آهي. هندستان جي وچئين طبقي وزير صاحب جي اهڙي بي باڪي ۽ بهادري تي جام تاڙيون وڄايون. هو ان ڳالهہ تي خوش هئا تہ هي وزير گهٽ ۾ گهٽ ڏوهاري ڪي ڏوهاري نہ چئي ٿو. منسٽر جلسي ۾ موجود شهري ماڻهن سان اهو وچن پڻ ڪيو تہ هو ٿاڻن جو تعداد وڌائيندو پوليس ۾ نيون ڀرتيون ڪندو ۽ پوليس کي نوان هٿيار ۽ گاڏيون پڻ وٺي ڏيندو تہ جيئن اهي "قانون جي حڪمراني" کي بهتر انداز ۾ نافذ ڪري سگهن. ايئن پوءِ 2010ع ۾ دهلي ۾ ٿيندڙ ڪامن ويلٿ راندين منجهہ دهلي شهر کي هڪ شاندار بين الاقوامي شهر ثابت ڪرڻ لاءِ اهڙا قانون پاس ڪيا ويا جن انهن ميرن، گدلن ۽ اڻ وڻندڙ ماڻهن کي دهلي جي گهٽين منجهان ايئن صاف ڪيو جيئن واشنگ مشين ڪپڙن جا داڳ صاف ڪندي آهي. گهٽين منجهان ريڙهن وارا ايئن گم ٿيا جڻ گڏهن جي مٿي تان سڱ هُتي هُتي رڪشا گهلي ايندڙ "قانون جي انڪارين" جا لائيسنس رد ڪيا ويا. روڊن ۽ رستن تان حددخليون هٽايون ويون ۽ وڏي پيماني تي ننڍا دڪان ۽ ڪاروبار بند ڪيا ويا. پينو فقيرن کي گرفتار ڪيو ويو ۽ مٿن "گهمندي ڦرندي ڪورٽن منجهہ ڪيس هلايا ويا. ڪين سزائون ڏئي گاڏين ۾ سٽي شهر کان ٻاهر ڦٽو ڪيو ويو. بچيل ڪچين آبادين جي پڻ سخت تلاشي ورتي وئي ۽ هڪ هڪ ڪري ماڻهن کان پڇاڳاڇا ڪئي وئي. دهلي ۾ رستن تي وڏا وڏا ۽ سُهڻا سائن بورڊ لڳايا ويا جن تي جديد دهلي جون تصويرون ڏاڍيون سهڻيون ٿي لڳيون.

شهر منجهہ نوان نوان ۽ ڏاڍا سهڻا پوليس وارا اچي ويا. هاڻ نہ تہ سندن هٿيار پراڻا هئا ۽ نہ ئي سندن ورديون ڪي وڏيون ۽ ويڪريون هيون جن کي پراڻي پوليس جا سپاهي پنهنجي وڏي پيٽ تي ڇڪي ٻڌندا هئا. هنن پوليس وارن جون ورديون، هٿيار ۽ تربيت بنهہ نئين ۽ نرالي آهي. ڪين سختي سان پابند پڻ ڪيو ويو آهي تہ پلي ڪٿي ڪيتري بہ شديد ضرورت ڇو نہ محسوس ٿئي پر ماڻهن آڏو پنهنجي پيٽ يا پُٺ تي خارش ناهي ڪرڻي. شهر منجهہ هر هنڌ تي ڪيمرا پڻ لڳايا ويا هئا جيڪي هر وقت هر شئي کي پيا فلم بند ڪندا هئا.

هڪ پيري ايئن ٿيو جو بہ عُمر جا ڪچا ڏوهاري پوليس جي روايتي رنڊ روڪ جا سمورا ليڪا لتاڙي هڪ ٽريفڪ سگنل تي شيشي جيان چمڪندڙ هڪ ڪار ۾ وينل ۽ مهانگو چشمو پائي دنيا کان بي نياز ٻڌيل هڪ عورت وٽ پهچڻ ۾ ڪامياب ٿي ويا. اهي

ڏوهاري بنهه غير مهذب هئا ۽ سندن رويو ڪنهن به صورت ۾ نون ۽جديد شهرن جي سڌريل معاشرن سان نهڪيو نه ٿي. ڪين ان وقت ذري برابر به شرم محسوس نه ٿيو جڏهن انهن ڪار ۾ ويٺل ان عورت آڏو هٿ ٽنگيا پر اها عورت ڏاڍي سخي ۽ باجهه ڀري هئي جو هن پنهنجي قيمتي پرس منجهان ڪجهه ڏوڪڙ ڪڍي سندن ترين تي رکيا. انهن ڏوهارين جو قد ڪجهه گهٽو وڌو نه هو. پٺن تي ٻيهي به اهي مس ان مهانگي ڪار جي شيشن تي مس ٿي پهتا. انهن ڏوهارين منجهان هڪ جو نالو روڪمني ۽ ٻيءَ جو ڪملي هيو. يا پوءِ شايد هڪ مهر النساءَ هئي ۽ ٻي شاهه بانو. پر نالن منجهه ڦاسڻ جي پريشاني ڇو ته ڪٿون جو ڏوهاري بس ڏوهاري ٿيندو آهي. ان عورت نه رڳو ڪين پئسا ڏنا پر هڪ باجهه ڀري ماءُ جيان نصيحت پڻ ڪئي. هن ڪملي (يا پوءِ شاهه بانو) جي لتڪيل ترڪيءَ تي ڌهه ربيا رکيا رکندي چيو ته "پاڻ ۾ ورهائي ونجوا" ۽ ان ئي گهڙيءَ سگنل جي بتي سائي ٿي ۽ سندس گاڏي تيزي سان اڳتي وڌي هلي.

رُڪمني ۽ ڪامني (يا پوءِ مهر النساءَ ۽ شاهه بانو) پاڻ ۾ ايئن جهيڙڻ لڳيون جيئن يونان جي ڪنهن ايمفي ٿيٽر (راندين جي ميدان) ۾ زندگي ۽ موت جي جنگ وڙهندڙ به ويڙهاڪ هجن. جيل جي ڪال ڪوٺڙين ۾ قيد اهڙا به قيدي هجن جن کي ان شرط تي ويڙهايو ويو هجي ته جيڪو بچي کي ماري ويندو سو آزادي ماڻيندو. مختلف مهانگيون ۽ چمڪندڙ ڪارون سندن پر منجهان تيزيءَ سان گذريون ٿي ۽ سندن چمڪندڙ درن تي سندن ان ويڙهه جا اولڙا ترندا ٿي ويا. پوءِ ائين ٿيو جو اهي ٻئي ڇوڪرڙيون پڻ روڊ تان اوچتو ايئن گم ٿي ويون جيئن دهلي شهر ۾ ٻيا هزارين ٻار گم ٿي وڃن ٿا. ڇوڻ ٿا ته هن ڀيري دهلي ۾ٿيندڙ اهي ڪامن ويلٿ راندين ڏاڍيون ڪامياب ٿيون.

تقريباً به مهينا پوءِ، تڏهن جڏهن هندستان پنهنجي آزادي جي 62 هين سالگره ٿي ملهائي. ملڪ جي هٿياربند فوجن پاڻ وٽ موجود هٿيارن جو ڀرپور نماءُ ڪيو. آزاديءَ جي ڏينهن واري ان تقريب ۾ ملڪ جي جوڙن طرحين طرحين ۽ قسمين قسمين هٿيارن جي نمائش ڪري ڏسندڙن جون ڇڻ ته اکيون کيريون ٿي ڪيون. وٽن روسي ساخت جا گهٽين نالين وارا هڪ ئي وقت درجنين راڪيٽ فائر ڪندڙ لانچر به هئا. نوان تيز ۽ طاقتور جنگي جهاز به. هلڪڙا ۽ سنها هيلي ڪاپٽر به هئا ته پاڻيءَ اندر هلندڙ بهترين ساخت جا ساموندي هٿيار پڻ ان ڏينهن تي هڪ نئين جنگي توپ پڻ متعارف ڪرائي جنهن جو نالو "ڀشما" رکيو هئائون. (ان کان اڳ واريءَ توپ جو نالو "ارجن" هو) آبدوزن کي تباهه ڪندڙ سمنڊ منجهه مار ڪندڙ بم کي "وَرونستر" جيائون ٿي ۽ دشمن جي اهڙن آبدوز تباهه ڪندڙ بمن کي ٽيڙڻ لاءِ ٺاهيل هڪ جاسوسي مشين کي "مرنچ" جو نالو ڏنو هئائون. (ياد ٿو اچيم ته ڪشمير جي سنسان گهٽين منجهه گشت ڪندڙ ۽ هٿياربند جٿن سان ڀريل گاڏين تي پڻ اهڙا ئي نالا اُڪريل هئا. هڪ تي شايد "هنومان" لکيل هو ۽ ٻئي تي "وجرا" اهي سڀ نالا ڌرمي داستانن منجهان کنيل هئا. پر ڇوڻ ٿا ته اهو بس اتفاق هو. هندستاني قوم کو سوچي سمجهي هنا.و نه ٿي هئي. اهو

تہ فقط هڪ حادثو هو. ڏنوسين تہ موٽر سائيڪلن تي سوار سوين فوجي جوانن گڏجي روڊ تي راڪيٽ جو هڪ خاڪوناهيو. پوءِ فضائي سورمن وري مٿي آڪاش ۾ مصري احرامن جهڙو هڪ وڏو انساني احرام ٺاهي ڏسندڙن کي جڙ واڻڙو ڪري ڇڏيو. چار آسمان سان ڳالهيون ڪندڙ سُکوئي. جنگي جهازن هوا ۾ اڏامندي شِوِ ڀڳوان جو ترشول ٺاهي ڏيکاريو. انهن جهازن منجهان هر هڪ هڪ ارب رپين کان بہ مٿي جو هيو. ايئن پوءِ شِوُ ڀڳوان جي ان تريشول تي چار ارب رپين کان بہ مٿي سيڙيا ويا هئا. حيراني جي جذبي سان سرشار عوام جون اکيون ۽ وات ان نظاري تي. پٽجي ويا هئا. اهي سڀ سياري جي نرم ۽ مانيٺي سج کي انهن جهازن سان ڪيڏندو ڏسي خوش ٿي تاڙيون وڄائي رهيا هئا. آسمان جو سينو چيريندڙ ۽ شو ڀڳوان جو اهو تريشول ٺاهيندڙ جهازن جي چمڪندڙ پرن تي جڏهن سج جا ڪرڻا پيا تي تہ انهن تي بہ رُڪمني ۽ ڪاملي (يا پوءِ مهر النساءِ ۽ شهربانو) جي ساڳي ئي موتمار ويڙهہ جو عڪس نظر آيو ٿي. فوج جي هٿن سرڪاري سازن سان ملڪ جو قومي ترانو وڄايو ملڪ جي صدر قومي تراني جي مانَ ۾ پنهنجي ساڙهي جي پلاند سان مٿو ڍڪيو ۽ هٿياربند فوج جي سلامي قبول ڪيائين.

فيبروري 2011ع

"باب پهريون"

"مسٽر چدم برم جي جنگ"

ڏکڻ اوڙيسا منجهہ موجود مانينا ۽ سنئين ڪپرين وارا پهاڙ ڏونگر يا ڪوونڌ قبيلي جو گهر رهيا آهن. انهن پهاڙن ۽ ان آبادي جو واسو ايترو پراڻو آهي جيتري پراڻي نہ تہ اڙيسا جي رياست آهي ۽ نہ ئي هندستان جو ملڪ. صدين کان اهي پهاڙ آهن جيڪي ڪونڌن کي پنهنجي جيءَ ۾ سانڍيو ويٺا آهن. ۽ اهي ڪونڌ آهن جيڪي انهن پهاڙن جا سکي بٽيل آهن. اهي ماڻهو انهن پهاڙن جي ايئن ئي پوڄا ڪن ٿا جيئن ڀڳوان جي ڪنهن اوتار ڪنهن جٺري ديوتا جي ٿيندي آهي. انهن ماڻهن ۽ انهن پهاڙن جو سچ پچ بہ ڏاڍو گهرو ۽ عجيب تعلق آهي. پر هاڻ انهن پهاڙن کي بس ان ڏوهہ ۾ کپايو ويو آهي جو منجهن باڪسائيٽ جا ذخيرا موجود آهن. ڪونڌن لاءِ تہ قيامت آئي آهي جو سرڪار سندن خدا بہ کپائي ڇڏيو آهي. اهي تہ ڏک ۾ پڇن پيا تہ جي خدا کپائڻ جي رسم هلي ئي پئي آهي تہ پوءِ بڌايو تہ جي ان جاءِ تي رام. الله يا عيسيٰ مسيح هجن ها تہ انهن جو اگهہ ڪيترو هجي ها؟

شايد ڪونڌن کي پٽڪي ڪرڻ بدران هاڻ شڪر گذار ٿيڻ کپي تہ سندن نيم گري جبل. جنهن منجهہ سندن نيم (قانون يا انصاف) جو خدا رهندو آهي. سو جبل ڪنهن ڌارئي کي نہ پر پنهنجي ئي ملڪ جي هڪ اهڙي ڪمپني کي کپايو ويو آهي جنهن جو نالو ويدانت آهي (ياد رهي تہ ويدانت هندستاني فلسفي جي اها شاخ آهي جيڪا علم جي فطرت تي ڳالهائيندي آهي) اها ڪمپني سڄي دنيا جي کاڻيون کوٽيندڙ ڪمپنين منجهان وڏي مروڙي ڪمپنين ۾ شمار ٿيندي آهي جنهن جو مالڪ هڪ

هندستاني ارب پتي واپاري انيل اگروال آهي جيڪو لنڊن شهر ۾ ٺهيل محل ۾ رهندو آهي جيڪو ڪنهن دور ۾ شاهه ايران جو گهر هيو. ويدانت ته بس هڪ ڪمپني آهي. سچ اهو آهي ته اڄ ڪلهه ڪئي ملٽي نيشنل ڪمپنيون ذڪر اڙيسا جي انهن پهاڙن تي ڳجهن جيان لامارا ڏئي رهيون آهن.

جيڪڏهن سئين ڪيپيرين وارا اهي پهاڙ ڊاهي پٽ ڪيا ويا ته پوءِ ڪين لوئي جيان ويڙهيل ٻيلا به ڪٽبا. اهي درياءَ، نديون ۽ چشما به ويندا جيڪي انهن پهاڙن جي سينن منجهان ڦٽي تا نڪرن ۽ هيٺ، پهاڙن جي هنج ۾ ڌرتيءَ کي سيراب تا ڪن. اهي ڪونڌ ۽ انهن سميت انهن پهاڙن جي هنج ۾ رهندڙ قسمين قسمين قبيلن جا هزارين لکين ماڻهو پڻ ويندا جيڪي ٻيلن سان ڍڪيل هندستان جي ان دل ۾ رهندا آهن ۽ جن جو گهر پڻ ڊهي پٽ پوڻ جي ڪنڌيءَ تي آهي.

دونهين ۽ دز سان ڀريل ماڻهن جا انبوهه پاليندڙ اسان جي شهرن جا ڪي شهري بابو چون ٿا ته "جي ايئن ٿئي به ٿو ته پوءِ ڇا آهي؟ ملڪ جي ترقي لاءِ ڪنهن نه ڪنهن کي ته قرباني ڏيڻي ئي پوندي؟ مفت ۾ ته اها ترقي ڪانه ٿيندي؟ ڪي ترقي جي سحر ۾ ڪجهه سوايو اٿل صاحب ته اهو به چئي وڃن ٿا ته "ان حقيقت مڃڻ ۾ ڪو ئي عار نه هجڻ کپي ته انهن ماڻهن جو وقت هاڻي پورو ٿيو. دنيا جي ڪنهن به سڌريل ملڪ تي نظر وجهي اهو آمريڪا هجي، يورپ هجي يا آسٽريليا. انهن سيني جو ماضي اهڙو ئي رهيو آهي ته پوءِ پلا جي اسين هاڻ ان ماضيءَ منجهان جند آجي ڪرائي اڳتي وڌون ٿا ۽ سڌريل دنيا سان ڪلهو ڪلهي ۾ ملايو ٿا ته ان ۾ ڏوهه ڪهڙو آهي؟"

متي چاٽايل خيالن جي ئي پيروي ڪندي، هندستاني سرڪار ذڪر اوڙيسا ۾ آپريشن گرين هنٽ (Green hunt) جو اعلان ڪيو آهي. اهو آپريشن اصل ۾ اها فيصلائتي ويڙهه سمجهي پئي وڃي جيڪا وچ هندستان جي ٻيلن منجهه گهر ڪري ويٺل مائوئسٽن خلاف وڙهي ويندي. ايئن به ناهي ته اهڙي جبر خلاف رڳو مائونسٽ ئي ٿا وڙهن. سڄي ملڪ ۾ ٻي زمين هارين کان ويندي، ٻي گهرن، دلتن، پورهيتن، هارين ۽ ڪورين سميت لتاڙيل ۽ ڌڪاريل ماڻهن جو هڪ جهان آهي جيڪو پنهنجي جياپي لاءِ اهڙيون ئي جنگيون سوين طريقن سان وڙهي رهيو آهي. اهي سيئي مختلف صورتن ۾ رياستي ڏاڍ ۽ جبر جي ان پهاڙ خلاف سپر سيني سان جُهد ڪري رهيا آهن جيڪا رياست سندن زمينون ۽ وسيلا ڪارپوريشن کي پڳڙن مُٺ کپائي رهي آهي. پر پوءِ به اهي مائوسٽن ئي آهن جيڪي سرڪار کي سيني کان وڌيڪ پوائتا محسوس ٿين ٿا.

ڪجهه ورهيه اڳ جڏهن صورتحال ايتري گهڻي خراب نه هئي جيتري هاڻ ٿي وئي آهي. ملڪ جي تڏهوڪي وزيراعظم مائوئسٽن کي هندستان جي تاريخ جو سڀ کان وڏو ۽ خطرناڪ ترين خطرو قرار ڏنو هو. اها هڪ اهڙي راءِ هئي جنهن جو اظهار هو مختلف هنڌن تي بار بار ڪندو آيو آهي. جڏهن ته 9 جون 2009ع تي هن پارليامينٽ کي خطاب ڪندي چيو هو ته "جيڪڏهن هندستان جي وسيلن سان مالا مال علائقن ۾ ڪابي

ڏر جي اها شدت پسندي ايئن ئي وڌندي رهي تہ اها ايندڙ دؤر ۾ ملڪ ۾ٿيندڙ سيڙپڪاري لاءِ نهايت ئي هاڃيڪار ثابت ٿي سگهي ٿي.“ تہ ان وقت هو هندستاني پارليامينٽ ۾ اڳ ئي موجود پريشاني جو اظهار ئي ڪري رهيو هو.

اهي مائوئسٽ آخر آهن ڪير؟ اهي ڪميونسٽ پارٽي انڊيا (مارڪسٽ-لينِنسٽ) منجهان ڇڄي ڌار ٿيندڙ هڪ تنظيم ڪميونسٽ پارٽي انڊيا (مائوئسٽ) جا ميمبر آهن. ياد رهي تہ اِها اُها ئي ڪميونسٽ پارٽي هئي جنهن 1969ع ۾ اولهہ بنگال ۾ پيدا ٿيندڙ نڪسل باڙي تحريڪ جي سرواڻي ٿي ڪئي. اهي مائوئسٽ سمجهن ٿا تہ هندستاني سماج ۾ جائي ڄم کان موجود ۽ سندس ضمير ۾ پيئل طبقاتي ناانصافي صرف ۽ صرف ان ئي صورت ۾ ختم ٿي سگهي ٿي تہ هٿياربند مزاحمت ذريعي هندستاني رياست کي مسمار ڪيو وڃي. انهن ويڙهاڪ ڪميونسٽ پارٽي (مائوئسٽ) ناهڻ کان اڳ ۾ جيڪي روپ اختيار ڪيا، جهڙوڪ بهار ۾ اهي هڪ دؤر ۾ مائوئسٽ ڪميونسٽ سينٽر جي نالي ۾ ڪم ڪندا رهيا ۽ آنڌرا پرديش ۾ انهن عوامي جنگي محاذ (PWG) ناهي. اهي گروپ عوام ۾ وڏي پذيرائي رکندڙ هئا. (ان عوامي موٽ جو هڪ ثبوت تہ اهو آهي تہ جڏهن سال 2004ع ۾ ٿوري وقت لاءِ ئي سهي پر سندن تنظيم ئي پابندي لڳل هئي تہ آنڌرا پرديش رياست جي علائقي ورنگل ۾ ڪيڊيل سندن عظيم الشان ريلي ۾ ڏهہ لک کان مٿي ماڻهو شريڪ ٿيا) پر هوريان هوريان انڌرا پرديش ۾ سندن اها عوامي پذيرائي ڏاڍي بري طريقي سان ڊهي پٽ پئي. انهن جي پرتشدد ڪارروائين جي سلسلي ۾ سندن ڪنهن دؤر جي چوٽيءَ جي حامين کي سندن سخت ترين مخالفن ۾ تبديل ڪري ڇڏيو. آنڌرا پوليس ۽ باغين منجهہ انيڪ خوني جهڙپن ۾ جڏهن ٻنهي پاسي مارا ماري ٿيندي رهي تہ رياست باغين جي ان مزاحمت جي چيلهہ چبي ڪري ڇڏي. پيپلز وار گروپ جي اهڙي صفائي بعد جيڪي باغي سر بچائڻ ۾ڪامياب ٿي ويا سي آنڌرا منجهان ٽين ٽيڙ ويڙهي پر واري رياست ڇتيس ڳڙهہ ۾ اچي آباد ٿيا. اُتي انهن وسيع ۽ عريض ٻيلن جي ان هنج ۾ آهي وڃي انهن سر مڃارن سان گڏيا جيڪي اڳ ئي اُتي ڪئي ڏهاڪن کان اهڙي ئي مزاحمت ۾ جُنبيل هئا.

اهڙو ماڻهو اوهان کي ورلي ئي ملندو جيڪو مائوئسٽن سان رهيو نہ هجي ۽ ڪيس ٻيلن ۾ جاري ان ويڙهہ جي ڳر جي خبر نہ هجي. (رياست ۽ ان جي سهڪاري) ميڊيا جا ٿورا جو انهن ٻيلن اندر جاري ان جنگ بابت رياستي راءِ ايتري تہ زور شور سان لاتي آهي ۽ ان جي حد مخالف نقطہ نظر يعني ماؤسٽن جي راءِ کي ايتري تہ شدت سان دٻايو آهي جو عام ماڻهو وٽ سرڪار مخالف نقطہ نظر ذري گهٽ اڻ لڀ آهي) ويجهڙ ۾ ئي مائوئسٽن جي هڪ نامياري اڳواڻ ڪامريڊ گنپتي هڪ انٽرويو ذريعي مائوئسٽن خلاف جاري پروپيگنڊا جو جواب ڏيڻ جي ڪوشش ضرور ڪئي پر سچ اهو آهي تہ ان انٽرويو سان انهن ماڻهن جي نقطہ نظر تي ڪو ئي فرق نہ پيو جيڪي سمجهن ٿا تہ مائوئسٽ تنظيمي طور اهڙي سخت گير نظرياتي راءِ رکن ٿا جنهن منجهہ اختلاف رکڻ جي ڪا بہ

گنجائش موجود ناهي. چون ته ڪامريڊ گنپتي اهڙي ڪا بہ ڳالهہ نہ ڪئي جنهن سان مائوئسٽن کان خائف ماڻهن کي اها آٿت ملي تہ مائوئسٽ ايئن ناهن ۽ هيڪر جڏهن کين اقتدار ملي ويو تہ اهي هندستان اندر رائج غير انساني اڻ برابري ۽ ذات پات جي هڪ فرسوده نظام کي تبديل ڪري هڪ بهتر، ماڻهپي وارو ۽ منصفاڻو سماج قائم ڪري وٺندا. سچ تہ اهو آهي تہ ڪامريڊ گنپتي پاران سريلنڪا اندر تاملن جي حقن لاءِ جهيڙيندڙ تنظيم لبريشن آف تامل ٽائيگرس (LTTE) جي حمايت ئي انهن ماڻهن جا لڱ ڪانڊارڻ لاءِ ڪافي هئي ۽ نہ صرف مائوئسٽن جا مخالف پر سندن همدرد پڻ ڪامريڊ گنپتي جي اهڙي ڳالهہ تي چرڪي اٿيا. ان چرڪ ۽ ڊپ جو سبب پڻ بلڪل واضح آهي هڪ تہ اهي تامل ٽائيگرز پرامن طريقي سان احتجاج ڪرڻ بدران هٿيار بند مزاحمت جو پرتشدد رستو اختيار ڪن ٿا ۽ ٻيو تہ ان هٿياربند مزاحمت سبب ئي جيڪا تباهي ۽ بربادي ان تامل آباديءَ جي ڀڳيءَ ۾ پئي آهي جنهن جي نمائندگي جي دعويٰ اهي تامل ٽائيگرز ڪن ٿا. ان تباهيءَ جا ذميوار بہ تہ اهي ئي تامل ٽائيگرز آهن نہ!



اڄ ڪلهہ هندستان جي دل، انهن ٻيلن ۾ جيڪي ماڻهو ان مائوسٽ گوريلا فوج سان سلجهاڙجن ٿا سي پڻ ڏري گهٽ سمورا اُهي ئي تباهہ حال قبيلائي ماڻهو آهن جن جي گهرن ۾ بک ۽ بدحالي ايئن واسو ڪري چڪي آهي جڻ ڪو نہ ختم ٿيندڙ ڏڪار هجي ۽ سندن حالت سهارا جي ريگستان ۾ بکون ڪاٽيندڙ ۽ ڏڪار سهندڙ آفريڪين کان بہ بدتر آهي. اِهي اُهي ئي ماڻهو آهن جن کي هندستان جي آزاديءَ جا سٺ سال گذري وڃڻ بعد نہ تہ تعليم ملي آهي، نہ مناسب صحت ۽ نہ ئي گهربل انصاف. اِهي اُهي ئي ماڻهو آهن جن جو بي رحمانو ۽ غير انساني استحصال ڪيئي ڏهاڪن کان جاري آهي. ننڍا ننڍا واپاري ۽ وياجي سرمائيدار ورهين کان کين نڳيندا ۽ سندن ڦرلٽ ڪندا آيا آهن. سندن علائقن ۾ موجود پوليس ۽ ٻيلي کاتي جا ڪارندا سندن عورتن جون لڄون، پنهنجو حق سمجهي لُٽيندا رهيا آهن. انهن جي پنهنجي مانَ ۽ مريادا ڏاهن جاري

هن پنڌ ۾، پنهنجي وجايل عزت ۽ ماڻهو حاصل ڪرڻ ۾ جي هِن جُهد ۾ سڀ کان وڏو سهڪار انهن ماؤسٽ گوريلن جو ئي رهيو آهي جيڪي پُنين ڪيئي ڏهاڪن کان نہ صرف ساڻن گڏجي وڙهن پيا پر سندن رهڻ ڪهڻ ۽ ڪم ڪار پڻ انهن ئي ماڻهن سان گڏ آهي.

جيڪڏهن انهن قبيلائي ماڻهن هاڻي هٿيار کنيا آهن تہ ان ڪري ئي ڇو تہ هن سرڪار سٺ سالن ۾ هنن کي ظلم ۽ زيادتي کان سواءِ ٻيو ڪجھ ڏنو ناهي پر هاڻي سندن آخري شئي، سندن زمين پڻ کسڻ چاهي ٿي. اهو تہ واضح آهي تہ جڏهن سرڪاري ڪارندا اهو بيان ڏين ٿا تہ سندن مقصد هن علائقي جي "ترقي آهي تہ آديواسي هنن تي هڪ ٽڪو بہ اعتبار نہ ٿا ڪن. اهي آديواسي اهو پلي پٽ ڄاڻن ٿا تہ نيشنل منرل ڊولپمينٽ ڪارپوريشن، سندن علائقن ۾ اهي وڏا، وبڪرا ۽ شيشي جيان چمڪندڙ جيڪي روڊ ناهي پئي، سي ان لاءِ ناهن تہ ڪو آديواسي انهن رستن تي پنهنجا ٻار وٺي اسڪول ڇڏي اچي. ڪين پڪ آهي تہ جيڪڏهن اج هُو نہ وڙهيا، پنهنجي زمين، پنهنجا گهر بچائڻ لاءِ جهيڙو نہ ڪيائون تہ پوءِ اهي هميشه هميشه لاءِ فنا ٿي ويندا. اهو ئي سبب آهي جو اهي آديواسي اج هٿيار کڻڻ تي مجبور ٿيا آهن.

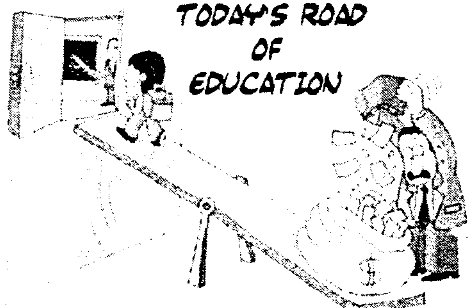
توڙي جو ان مائوئسٽ نظرئيدانن وٽ هن تحريڪ جو مقصد هندستاني رياست جو سلسليوار خاتمو آهي، پر اهي پڻ اهو چڱيءَ ريت ڄاڻن ٿا تہ سندن لٽا ليڙون ٿيل، بک ۽ بدحاليءَ جو شڪار اها فوج، جنهن منجهان اڪثريت تہ سڄي حياتيءَ ۾ ڪڏهن ڪا ريل گاڏي، ڪا بس، يا ڪو ننڍڙو شهر پڻ ڪونہ ڏٺو هوندو، سا بس صرف ۽ صرف پنهنجي جيئندان لاءِ وڙهي رهي آهي.

سال 2008ع ۾ پلاننگ ڪميشن انهن علائقن جي جانچ پڙتال لاءِ هڪ ٽيم ناهي هئي جنهن پنهنجي "هندستان اندر بنياد پرستيءَ جو شڪار علائقن ۾ موجود ترقيءَ جو سوال" جي نالي سان هڪ رپورٽ ۾ ان ڳالھ جو اظهار ڪيو تہ "اهو مڃڻ ۾ ڪنهن کي بہ ڪو عار محسوس نہ ڪرڻ کپي تہ نڪسل باڙي تحريڪ هڪ اهڙي سياسي تحريڪ آهي جنهن جون پاڙون بي زمين هارين ۽ آديواسين ۾ ڏاڍي مضبوطي سان کُتل آهن. انجي پيدا ٿيڻ ۽ ايتري وڏي پئماني تي اؤسر کي صرف لاڳاپيل علائقن ۾ رهندڙ ماڻهن جي سياسي، سماجي ۽ معاشي حالتن سان جوڙي ڪري ئي سمجهي سگهجي ٿو. انهن ذڪر ڪيل سياسي، سماجي ۽ معاشي حالتن جي اهڙي ابتريءَ ۾ رياستي اعلانن ۽ سندس عمل ۾ موجود زمين ۽ آسمان جو فرق پڻ هڪ اهم پاسو آهي. توڙي جو ان تحريڪ جا بنيادي نعرو هٿياربند جدوجهد ذريعي هندستاني رياست تي قبضو آهي پر سچ اهو آهي تہ جيڪڏهن سندن روزاني جي ڪارروايئن ۽ مزاحمت کي ڏسجي ۽ جاچجي جي تہ خبر پوندي تہ اها جنگ صرف سماجي انصاف، برابري، تحفظ ۽ علائقائي ترقيءَ لاءِ ئي آهي جنهن کي "ملڪ لاءِ اڪيلو وڏي ۾ وڏو خطرو" قرار ڏيڻ زيادتي آهي.

حقيقي تعليم ۽ جڙتو تعليم

احمد خيام

تاريخ جو هڪ تمام وڏو سچ اهو رهيو آهي تہ قدامت پرستي ۽ بنياد پرستي هميشہ عقليت پرستي سان وير رکندي آئي آهي پر انجام ڪار اهو ئي ٿيو آهي تہ عقليت پرستي هميشہ بنياد پرستي کي شڪست ڏني آهي. ان شڪست تائين پهچڻ لاءِ سماج کي ڪڏهن گهٽ تہ ڪڏهن تمام گهڻو انتظار ۽ تمام گهڻي جدوجهد بہ ڪرڻي پوندي آهي. عقل ۽ شعور جي واڌاري لاءِ انساني جدوجهد جو تمام وڏو هٿيار تعليم آهي. دنيا جو هر اهو معاشرو جيڪو حقيقي معنيٰ ۾ تعليم يافتہ آهي. اهو انساني حقن، صنفي برابريءَ ۽ تهذيب جو اج بہ مرڪز آهي. پر سوال اهو آهي تہ جنهن کي اسين تعليم سمجهون ٿا، جنهن جا نصاب ناهيون ٿا، اسڪولن، ڪاليجن ۽ يونيورسٽين ۾ پڙهايون ٿا ۽ عام طور تي جنهن جي نتيجي ۾ معاشري ۾ ذميواريون سنڀالڻ جي قابل ليکيا وڃون ٿا، اها واقعي بہ حقيقي تعليم آهي؟ جيتوڻيڪ اهو هڪ ٻاراڻو سوال لڳي ٿو تہ ڀلا تعليم بہ نقلي، اڻپوري ۽ مڙهيل ٿي سگهي ٿي ڇا؟ جي نہ تہ پوءِ حقيقي تعليم ۽ رواجي تعليم جا اصطلاح هرويرو ڇو ٺا ورجايا



وڃن؟ پر جي ان سوال جو جواب ڳولهڻ ويهبو تہ انتهائي حيراني ٿيندي تہ واقعي تعليم بہ سماج جي ٻين سيني لقائن جهڙوڪ جمهوريت، آزادي، برابري ۽ ٻوليءَ جهڙو هڪ سماجي عمل آهي جنهن جا پڻ سياسي ۽ فلسفياڻا بنياد ٿين ٿا. انهن بنيادن کي بہ ائين ئي مختلف معنائن، مفهومن ۽ مفروضن سان ٽوڙي مروڙي پيش ڪري سگهجي ٿو جيئن ٻين سماجي عملن جي شڪل بدلائي پيش ڪري سگهجي ٿي. جيئن مختلف علائقن ۽ رياستن جهڙوڪ چين وٽ جمهوريت جو الڳ تصور، پاڪستان ۾ الڳ تصور، آمريڪا جي رياستن ۾ الڳ ۽ ڪنهن اشتراڪي سماج واري ملڪ جهڙوڪ ڪيوبا وٽ بلڪل الڳ آهي. بلڪل ائين تعليم جو تصور ۽ ان جو قيام ۽ فروغ بہ ڌار ڌار قومن، ملڪن ۽ گروهن وٽ الڳ الڳ آهي. ۽ يقيناً هر ڌاڍي قوم پاڻ کان هيسيل قوم تائين اهو ئي تصور پهچائڻ جي ڪوشش ڪندي آهي جيڪو هن جي مفاد ۾ هجي.

مشهور فرانسي فلسفي روسو پنهنجي ڪتاب ايملي ۾ لکي ٿو تہ "تعليم جو بنيادي

مقصد پورو ٿي ويندو جڏهن ٻارن کي اهو سيکاريو ويندو تہ هو خوش ڪيئن گذارين. اوهان مونکي 12 سالن جو ٻار آڻي ڏيو جنهن کي ڪجھ بہ نہ ايندو هجي. پندرهن سالن جي عمر ۾ آءٌ ڪيس موٽائي اوهان جي حوالي ڪندس. اوهان ڏسندا تہ هن کي گهٽ ۾ گهٽ اهو سڀ ڪجھ اچي ٿو جيڪو اوهان پنهنجي شاگرد کي ٻالڪپڻ کان وٺي سيکاريو آهي. فرق فقط اوهان کي هي ڏسڻ ۾ ايندو تہ اوهانجو شاگرد جيڪو ڪجھ ڄاڻي ٿو اهو ڪيس برزباني ياد آهي ۽ منهنجو شاگرد جيڪي ڪجھ ڄاڻي ٿو تنهن کي هو زندگيءَ ۾ بہ استعمال ڪري سگهي ٿو." اهڙا معاشرا جتي تعليم جو مقصد ڪجھ انگن ۾ قيد ٿيل ڪجھ رپورٽون هجن، جن جي مدد سان مختلف طبقن جا گريڊ ٺاهيا ويندا هجن. اتي تعليم جو مقصد صرف سرڪاري يا ڪاٻہ سٺيي نوڪري حاصل ڪرڻ ٿي رهجي ويندو. ٻئي پاسي حقيقي عوام دوست معاشري ۾ تعليم جي نتيجي ۾ هڪ تہ انسان کي مسرت نصيب ٿيندي، ٻيو تہ ماڻهو کي اهي سڀ ڳالهيون جيڪي هن تعليم ذريعي حاصل ڪيون آهن اهي زندگي ۾ استعمال ڪرڻ بہ ڏانءِ ايندي يون. اسين جيڪڏهن مختصر وقت جي لاءِ پنهنجي تعليمي فلسفي کي روسو جي ڪسوٽي تي پرکيون تہ خبر پوندي تہ جنهن فلسفي جي بنياد تي نصاب جوڙيو ويو آهي ٿو تعليم جو فروغ عمل ۾ آندو وڃي ٿو ۽ سماجي ناهہ جوڙ جا منصوبا ڳنڍيا وڃن ٿا، مطلب تہ اسان جون پاليسيون، اسان جا فيصلا، اسان جون سماجي چڙواڳيون سڀ جون سڀ ان تعليمي تصور کان بيحد مختلف آهن جيڪو روسو وٽ هيو. روسو وٽ فرد جي فطري آزاديءَ جو تصور هيو تہ هو بنا ڪنهن انساني هٿ چراند، تصور، عقيدي يا زبردستي مڙهيل قانون کان آزاد هجي ۽ نہ ڪنهن کي اختيار هجي تہ اهي سڀ ڪنهن ٻئي فرد تي مڙهي سگهجن. (توڙي جو روسو جو اهڙو تصور غير تاريخي آهي) جڏهن تہ اسان وٽ اسان جي تعليمي فلسفي جو بنياد ئي اهو آهي تہ سني تعليم جو مقصد سنو مسلمان پيدا ڪرڻ آهي، ان کان پوءِ هڪ سنو شهري ۽ ملڪ جو هڪ ڪارگر فرد بنائڻ کي مقصد رکيو وڃي ٿو. جڏهن تہ حقيقت ۾ ان فلسفي کي بلڪل ابتو هجڻ گهرجي تہ اسان کي سنن ۽ ڪارگر فردن جي ضرورت آهي. ڪنهن بہ مذهب، عقيدي، زبردستي مڙهيل قانون جي پاسداري ڪرائڻ وارو تعليمي فلسفو روسو جي تعليم جي تصور جي بلڪل برعڪس آهي.

جديد دور ۾ جنهن پنتي پيل دنيا جي ملڪن کي ٽين دنيا جي نالي سان سڏيو وڃي ٿو ان ۾ تعليم هڪ تجارتي انٽرپرائيز جي طور تي ڪتب آندي وڃي ٿي، جنهن جي پٺ 20 صدي جي پوئين حصي جيمشهور برازيلي تعليمدان پائلو فراري واڪي ڪئي. پائلو فراري پنهنجي ڪتاب Pedagogy of the Oppressed (جنهن جو ترجمو سائين محمد ابراهيم جويو صاحب گهڻو عرصو اڳ ۾ "علم تدريس مظلومن لاءِ" جي نالي سان ڪيو هيو) ۾ اها ڳالھ واضع ڪئي آهي تہ ڪيئن دنيا جا ڏاڍا ۽ جابر پنهنجي مفادن خاطر محڪومن ۽ مظلومن جي مٿان پنهنجا هٿ ٺوڪ نظريا مڙهي، انهن کي تعليم جو

نالو ڏين ٿا. جن کي جڙتو تعليم تہ چئي سگهجي ٿو پر حقيقي تعليم نہ ٿو چئي سگهجي. اڄ اسان وٽ سماجي معيارن، سياسي مامرن، معيشي بحرانن کان وٺي رياست، قوم، ٻولي، تهذيب ۽ تمدن جا جيڪي بہ تصور پڙهايا وڃن ٿا ۽ جن جي بنياد تي نصاب ٺهي قوم جي ٻارڙن هٿن ۾ ذهنن تائين پهچي ٿو اهي سڀ حاڪمن جي نظرئي سان دنيا کي سمجهڻ ۽ سمجهائڻ کانسواءِ ٻيو ڪجهہ بہ نہ آهن. اسان کي تعليمي نصاب بہ اهڙو گهرجي جيڪو اولهہ جي امير ملڪن وٽ آهي. اسان کي سماجي آزادي بہ اهڙي گهرجي جيڪا اولهہ جي ملڪن ۾ آهي، اسان جون تعليمي پاليسيون بہ سندن ڏنل پيسي جي بدلي ۾ سندن ئي ماڊل تي تشڪيل ڏنيون وڃن ٿيون. اسان جي رياست هڪ پاسي تہ وڏا وڏا اعلان ڪري ٿي تہ هاڻي هي ملڪ "لبرل ازم" ۽ "سيڪيولرزم" کان سواءِ هلڻ ممڪن ئي ڪونهي، جيتوڻيڪ اهي لبرلزم ۽ سيڪيولرزم جا تصور بہ وٽن جڙتو ۽ غير حقيقي آهن. پر ٻئي پاسي انهن جهڙن تهڙن تصورن لاءِ ڪيل اعلانن جي بہ بلڪل ابتو ڪم ڪيو وڃي ٿو. تڏهن تہ اهم ترين رياستي ادارن ۾ بہ اهڙا بنياد پرست ماڻهو ويهاريا وڃن ٿا جيڪي سوچڻ، سمجهڻ، اعتراض ۽ سوال ڪرڻ تہ پري جي ڳالهہ، ماڻهن کي آزاديءَ سان ساهہ کڻڻ بہ نہ ٿا ڏين.

پائلو فراري تعليم جي نئين تصور جي پرچار ۾ هونئن تہ ڪافي قابل غور ڳالهيون ملن ٿيون پر هتي اسان سندس ٻن بنيادي نقطن تي ٿوري سوچ ويچار ڪنداسين. پهريون تہ اسانکي ٻارن ۾ تنقيدي سوچ اپارڻي پوندي، جنهن جي نتيجي ۾ ٻار ان قابل ٿيندا تہ هو مٿن مڙهيو ويندڙ هر تصور جيئن جو تيئن قبول نہ ڪندا. ٻار سوال ڪرڻ شروع ڪندا، شڪ ڪندا، تجربا ڪندا، شيون ۽ تصور هڪٻئي سان ڀيٽائڻ جي قابل ٿي ويندا ۽ اها سندن تعليم جي ميدان ۾ پرک جي پهرين وک ثابت ٿيندي. پائلو فراري جو ٻيون بنيادي تصور اهو آهي تہ ٻارن کي مسئلن جو حل ڳولڻ وارو نصاب پڙهائڻ گهرجي. ڪين شيون رٽائي ۽ چاڻ جا انبار ذهن ۾ ڀرڻ سان هو ڪي سٺا شهري ثابت ڪونہ ٿي سگهندا. ٻارن کي معلومات جا انبار پنهنجي حقيقي زندگيءَ ۾ استعمال ڪري ۽ انهن جي مدد سان پنهنجا ۽ پنهنجي ويجهو موجود شهرين جا مسئلا حل ڪري سگهڻ جي صلاحيت هئڻ گهرجي.

ان ڏس ۾ ويجهي ماضيءَ ۾ ٿيل تمام گهڻن واقعن مان ٻن واقعن تي تنقيدي سوچ جي ڪوٽ واري فامولي کي لاڳائي پرکڻ جي ڪوشش ڪيون ٿا. ڪجهہ عرصو اڳ بيدرديءَ سان قتل ٿيل مشعال خان جو واقعو ڪو پهريون پيرو ڪونہ ٿيو. اسان جي معاشري ۾ اهو روز جو معمول آهي. اسان اکين سان انٽرنيٽ تي ڏٺو تہ وڳوڙين جو هڪ وحشاڻو هجوم گڏ ٿيو. هنن جذباتي نعرا بہ هنيا پئي ۽ ان سان گڏو گڏ مشعال کي ماريندا بہ رهيا پئي. هنن جي هن روبي ۾ ڪاوڙ ۽ ڪروڌ سان گڏ، انڌو جنون بہ شامل هيو. جنهن ۾ ٿين اهو سوچڻ ئي نہ ڏنو تہ ڇو پيا ماريون؟ هن ڇا ڪيو آهي؟ ڪجهہ ڪيو بہ اٿس يا ائين ئي افواهن جي ور چڙهي ڪيس قتل ڪرڻ جي سازش ۾ شامل پيا ٿيون. نتيجو اهو

نڪتو جو سئو ڪن ماڻهن جي ان وبيڇڙ گروهه جي ڪڏي ڪم. سڄي انسانيت جو ڪنڌ شرم کان جهڪائي ڇڏيو.

ٻيو واقعو هيو نورين لغاري جو. جيڪو به اهڙي ئي نفسيات جو نتيجو آهي. سڀ کان پهرين ته نورين جو اهڙين تنظيم سان لاڳاپو قائم ڪرڻ ئي هڪ تمام وڏي نفسياتي بحران جو نتيجو آهي. پر نورين جي مبينا گمشدگي کان پوءِ سندس پويان ٻن قسمن جا رايا ايندا رهيا. هڪڙي پاسي اهي ماڻهو جيڪي ان ڳالهه جي ڳڻتيءَ ۾ ورتل هيا ته سنڌي سماج جنهن کي سيڪيولر ۽ صوفي سماج طور تي پيش ڪيو ويندو آهي. اهڙي سماج مان ميڊيڪل يونيورسٽي ۾ پڙهندڙ ڇوڪري داعش جهڙي تنظيم ۾ ڪيئن شموليت ڪري ورتي؟ ٻئي پاسي ساڳئي ئي سماج ۾ اهي به ماڻهو هيا ۽ آهن جيڪي نورين لغاري جي گمشدگي، هن جي داعش ۾ شموليت ۽ امڪاني دهشت گردي واري حملي ۾ ملوث هجڻ واري سڄي ڳالهه کي سنڌين جي خلاف سازش سمجهي رهيا هيا. هنن کي ان ڳالهه تي ڏک هيو ته هڪ ته ويچاري نياڻي اغوا ڪئي وئي. ٻيو وري ان تي الزامن جي پرمار ڪري کيس دهشتگرد ثابت ڪيو ويو. پر ڪجهه آڳرين تي ڳڻڻ جيترن ماڻهن کي ڇڏي، ان جذباديت وارن بيانن کان هيٺ وري ڪير به اچڻ لاءِ تيار ناهي. جيڪي ان ڳالهه جو معروضي سبب ۽ نتيجو ڪيدي ٻڌائين ته اهو سڀ ڇو ٿيو ٿئي. ان جا سبب ۽ نتيجا ڪهڙا آهن؟ هن پاسي به ماڻهن جو هجوم، هن پاسي به ماڻهن جو هجوم پر سطحيت کان هيٺ تمام گهٽ ماڻهن جي نظر پئي وئي.

علمِ تدريس جي ننڍڙي شاگرد جي حيثيت ۾ منهنجي راءِ اها آهي ته اهو سڀ تنقيدي سوچ جي تعليم جي اڻهوند جو نتيجو آهي. اسان ٻين سماجي مروج عملن جيان تعليم جي به صرف لفظ کان واقف آهيون. اجا تائين اسان ان شعوري اوچائي تي پهتا ئي ناهيون جو تعليم کي نوڪري حاصل ڪرڻ ۽ پيسو ڪمائڻ جو ذريعو سمجهڻ کان وڌ ٻيو ڪجهه به سمجهي سگهون. دنيا ۾ تعليم شعور ۽ آگهي جي بنيادي اوزار جي طور تي استعمال ٿيندي آهي ۽ اسان وٽ سماجي ترڙائپ، سماجي مقام ۽ دولتمند پيد جي نموني طور استعمال ٿيندي آهي. اسان جي ٻار کي اهو نصاب ناهي پڙهايو ويندو آهي جنهن ۾ کيس سمجهايو وڃي ٿو ته هيءُ نصاب علم ڪل آهي ۽ هن کان پوءِ ساڳئي مضمون جي چاڻ جو دنگ ٿي ويو. ان نصاب تي جڙيل ڪتابن کي رٽي، سنا گريڊ ماڻڻ وارو ٻار انتهائي ڪامياب ٻار ليکيو ويندو آهي. نوڪريون به ان لاءِ هونديون ۽ مثال به ان جا ڏنا ويندا. اهو ڪونه سوچيو ويندو ته هو معاشري جي ڀلائي لاءِ ڪيترو ڪم ڪري رهيو آهي. ٻئي پاسي تخليقي صلاحيتون رکندڙ ٻار، جنهن جي سوچ تنقيدي هجي، جيڪو سماجي عملن ۽ روين بابت، ڇو ڇا ۽ ڪيئن جهڙا بنيادي سوال پڇڻ جي همت ساري سگهندو هجي، ان کي گانڌي جي لفظن ۾ ڇئجي ته. پهرين نظرانداز ڪبو. پوءِ ان تي ٺٺولون ڪبيون. پوءِ ان سان وڙهبو ۽ روڪبو اجا به نه مڙيو ته کيس ماري ڇڏبو.

ڪنهن به ٻار جي ذهني نشونما تي سندس اسڪول ۾ گذاريل وقت ۽ اتي سيکاريل

عملي معيارن جو تمام وڏو اثر هوندو آهي. دنيا ۾ ٻارن کي ابتدائي ٻاروتڻ جي تعليم ۾ هي عمل سيکاريا ويندا آهن هڪٻئي جي ڳالهه کي ٻڌڻ، ٻئي جي راءِ جو احترام ڪرڻ، پنهنجي ذاتي سوچ تي پاڙڻ بدران اجتماعي سوچ جو مظاهرو ڪرڻ ۽ سڀ کان وڏي ڳالهه ته اعتبار ڪرڻ کان پهرين شين ۽ معلومات کي معروضي طور پرکي، پروڙي ۽ سمجهڻ پر ايتري به لچڪ رکڻ ته اها معلومات سندس ذاتي راءِ آهي، جنهن کان وڌيڪ بهتر ٻي ڪا راءِ به ٿي سگهي ٿي. انهن سڀني عملن جي شروعات تنقيدي سوچ جي شروعات ليکي ويندي آهي. اهو ئي سبب آهي جو دنيا جا باشعور تعليم يافته معاشرا ۽ انهن جا واسي، ڪڏهن اجائي افواهه تي اعتبار نه ڪندا آهن نه ئي ان جي نتيجي ۾ جڙندڙ ڪنهن جذباتي سازش جو شڪار ٿيندا آهن.

سنڌ ۾ سرڪاري طور تي نصاب ۾ ته اها ڳالهه شامل ڪيل آهي ته استاد کي، شاگردن ۾ مثبت تنقيدي سوچ پيدا ڪرڻي آهي، پر افسوس جو نه ته اسان جي اڪثر استادن کي ان ڳالهه جي ڪا خبر آهي نه وري معاشري ۾ موجود ٻين فردن ۽ گروهن کي ان ڳالهه جو اندازو آهي ته اها ڪيڏي وڏي ڳالهه آهي جنهن کي اسين محدود سياسي ۽ معاشي مفادن جي پٺيان گهٽي وقت کا وساري وينا آهيون. جيتوڻيڪ موجوده حڪومتي دور ۾ اسڪول ايجوڪيشن ڊپارٽمينٽ، ڪجهه ساڪ وارن نجي ادارن سان ملي اهڙي قسم جا استادن جي تربيت جا پروگرام ڪرائي رهيو آهي پر اهو سڀ ڪجهه تمام ننڍڙي پيماني تي ٿي رهيو آهي. هيءُ هڪ انتهائي حساس معاملو آهي جنهن لاءِ سموري سنڌ جي سڀني اسڪولن، ڪاليجن ۽ يونيورسٽين جي استادن لاءِ هڪ تمام وڏو ۽ گهڻ وقتائتو تربيتي پروگرام منعقد ڪرائڻ جي ضرورت آهي. سول سوسائٽي کي به گهرجي ته هو لاڳاپيال فورمن تان سيمينار ريليون، اوپن فورم ۽ مباحثا منعقد ڪرائن ته جيئن معاشري جي پاڙن ۾ لڳل بنيادپرستيءَ جي مهلڪ اڏوهي کي بنياد کان ختم ڪري سگهجي.

تنقيدي سوچ جو فروغ صرف سماج مان انتها پسنديءَ ۽ مذهبي جنون کي ئي ختم نه ڪندو پر ان جا سياسي، معاشي ۽ اخلاقي فائدا به ٿيندا، جن مسئلن جو شڪار هي معاشرو صدين کان ٿيندو رهيو آهي.

اسان وٽ تعليمي سڌارن، تبديلين، پاليسين ۽ نظرين کي متاڇرو ته تبديل ڪيو وڃي ٿو جنهن ۾ ڪڏهن حاضري کي يقيني بڻائڻ، ڪڏهن بند پيل اسڪول کولرائڻ، ڪڏهن نصابي ڪتابن ۾ سڌارا آڻڻ ته ڪڏهن مورڳو نصاب کي جديد ڪرڻ جا متاڇرا تجربا ڪري دنيا کي ڏيکاريو وڃي ٿو ته اسان پنهنجي تعليم سان تما گهڻي حد تائين مخلص آهيون. پر اسان ڪڏهن ان قبلي کي درست ڪرڻ جي ڪوشش ئي نه ڪئي آهي جنهن قبلي کي درست ڪري تعليم کي هڪ حاڪمانه انٽرپرائز ۽ تجارتي سامان جي طور تي وڪڻڻ ۽ خريدڻ بند ڪري سگهجي. اسان کي تعليمي سڌارن کان اڳ ۾ تعليمي نصاب متاڻو پوندو پر ان کان به اڳ ۾ پنهنجو تعليمي قبلو ڦيرائي سڌو ڪرڻو پوندو ته تعليم آهي ڇا ۽ اسين اڄ تائين ڪيس ڇا سمجهندا رهيا آهيون.

ٻين ماڻھن جا ملڪ

حصو ٻيون

ڊيوڊ چيزمين/ بخشل ٿلھو

نہ ئي ڪو سنڌ سڀ کان الڳ ھئي. 1857ع جي بغاوت جو سڀ کان ڇينڊڙ پاسو اِھو ھو تہ اِھا اُتر ھُندستان جي ڪجھ علائقن تائين محدود ھُئي. ڏاکڻو وڏو علائقو (پيننسولا) عملي طور غير متاثر ھو. ايتريقدر جو اٺ سال پھرين ٻن جنگين کانپوءِ پنھنجي آزادي وڃائيندڙ پنجاب بہ پنھنجي دروازي ٻاھر ٿيندڙ بغاوت جو حصو نہ بڻيو. اُنجي اُبتڙ پنجاب جي تازو شڪست کاڌل سِکَن، مسلمانن کان پلاند جو موقعو ڏسندي، دھليءَ جي قبضي لاءِ انگريزن طرفان ويڙھ ڪئي. ھندستان جي ايڏن وڏن علائقن جي خاموشي (يا بي عملي) سامراجي حڪمراني جي دوام لاءِ ايترو ئي اھم ۽ عجيب ھُئي جيترو رات جي وقت ۾ اُن ڪُتي جو مامرو ھو جنھن پاڻ ڏانھن شيرلاڪ ھومز (نالي چڙھيو جانچوسي ڪردار) جو ڌيان اُنوقت ڇڪرايو جڏھن ھو گوءِ پچندڙ گھوڙي (سلور بليز) جي چوريءَ جي ڪيس جي جاچ ڪري رھيو ھو. جڏھن اھا ڳالھ آشڪار ٿي تہ گھوڙي جي چوري مھل ڪُتي ڪُجھ ڪونہ ڪيو تہ شيرلاڪ ھومز "اِھو ھڪ عجيب واقعو آھي" چئي پنھنجي راءِ ڏني. جيئن چوڪيداري ڪندڙ ڪُتي منجھان اِھا اميد ھوندي آھي تہ گھر ۾ چور گھڙڻ مھل مالڪن جا ڪن ڪڙا ڪرائيندو تيئن ھڪ (وطن دوست) سپاھي منجھان سڀ جي اُميد اِھا ھوندي آھي تہ ھو دُشمن جي ڪمزوريءَ جو فائدو وٺندو. (اھڙي ريت) برطانوي سلطنت جي سگھہ صرف 58-1857ع جي عسڪري ڪاروائين منجھان ظاھر ڪونہ پئي ٿِي پر پوري ھندستان جو انتظامي نظام ان جو اظھار ھو جيڪوانھن ڪاروائين ھلندي ڍِلن کي وڏائي سموري آپريشن جا خرچ پرڻ جي اھل ھو. ٿُلھي ليکي اِھو ممڪن انڪري ٿيو تہ ھندستان جو گھڻو تڻو حصو ماٺار جي ور چڙھيل ھئو جنھن سبب برطانيا پنھنجي فوجي جتن کي بچائي بغاوت کي چِٿيو ۽ پنھنجي سلطنت کي نئين سِر قائم ڪيو. جيڪڏھن سامراجي حُڪمرانيءَ جو آڌار مڪمل طور تي يا بغاوتن ۽ جبر جي ڪنھن دور مٿان خاص طور تي ھجي ھا تہ يورپي سلطنتون وڏي عرصي تائين جٽاءُ نہ ڪري سگھن ھا. يورپي منتظمين يا سپاھين جو ٿليل انگ صرف جبر ذريعي ايڏن وڏن علائقن تي ڏھاڪن ۽ ڪجھ مثالن ۾ صدين تائين پنھنجو قبضو قائم نہ ٿي رکي سگھيا. اُھي تہ پنھنجي ئي رت ۾ ٻڏي وڃن ھا. ٿھري ڪاروائين جھڙوڪ 1857ع ۾ برطانيا طرفان اُتر ھندستان جي ٻيھر فتح ۽ 1830ع کانپوءِ الجيريا تي فرانسيسي قبضي، زمينن جي وڏي حصي کي برباد ڪيو ۽ ڪُل آباديءَ کي خوف جي ور چاڙھيو. طلسماتي اڳواڻ مٿلن الجيريا ۾ امير عبدالقادر ۽ ھندستان ۾ تانتيا

ٽوپي، سامراج کي شڪست ڪناري پُھچايو ۽ ويھين صديءَ جي قومپرستن کي اُتساھ ڏنو. (تانتيا ٽوپي 1857ع جي آزاديءَ جي جنگ جو سرواڻ هو. مرائي برهمڻ خاندان سان تعلق رکندڙهن جرنيل جو پھرين ڪو بہ عسڪري تجربو نہ هو پر پنھنجي سمجھہ، فھم ۽ بھادري سان هن ڪامياب گوريلا ڪاروايون ڪيون ۽ جنرل ونڊم کي شڪست ڏئي ڪانپور شھر کي آجو ڪيو ۽ جھانسي جي راڻي کي مدد ڏئي گواليار شھر بہ پنھنجي قبضي ۾ ورتو. 18 اپريل 1859ع ۾ ڪيس دوکي سان گرفتار ڪري ڦاهي چاڙهيو ويو. شيخ اياز پنھنجي شاهڪار نظم "اي ڪاش اِهو تون ڄاڻين ها" ۾ ڪيس ڪجھہ هيئن پيٽا ڏني هُئي.

......اي ڪاش، اهو تون پائين ها.
جو هارُ هوائن ۾ لڏندي
ڪالھہ تانتيا ٽوپي پاتو هو!
تاريخ جي خوني گلين مان
هر وقت صدا ڪا ايندي آ
هر وقت لھوءَ جي لاڙن ڏي
ڪا توکي ڇڪ ڇڪيندي آ!
جڻ 'او ڊائر' جي ڪا گولي
اڄ تائين توکي تاڙي ٿي!
۽ تنھنجا تنھنجي مقتل ڏي
جڻ پير اچانڪ لاڙي ٿي........... (مترجم)

پر تجربي جي شدت جي ان سطح تي زندگي پنھنجا مستقل خيما نہ ٿي کوڙي سگھي. پُر تشدد لاها چاڙها ڪھاڻي جو صرف هڪ حصو هيا. بيزارڪُن بي اطمناني تہ بينڪيتي حڪمراني جي سموري دور ۾ هُئي پر بغاوتون ڪڏهن ڪڏهن (۽ ڇڙوڇڙ) هيون. گھڻي ٿڻي حصي ۾ زندگي جو ڳاڏو رواجي طور جاري ساري هو. سلطنت تہ اُنھن صوبن ۽ علائقن ڪارڻ قائم رهي جيڪي نسبتي طور مانا هيا ۽ اِهو ئي سبب هو جو سندن حڪومتون وڳوڙي علائقن کي مُنھن ڏيڻ لاءِ پنھنجا وسيلا بچائي وجڻ ۾ ڪامياب رهيون. ملڪ تي فتح ڪانپوءِ قابض قوتن جي اوليت هڪ توازن پيدا ڪرڻ هو تہ جيئن سامراجي اسٽيٽس ڪو (ونھوار) مقامي آباديءَ کي پانءِ پئي. پنھنجي محدود فوج ۽ منتظمين سبب سموري ملڪ جو هر ڏسا کان دفاع ممڪن نہ هو. نتيجي ۾ صرف بہ رستا ئي بچيا ٿي.

پھريون اِهو تہ اباڻي حاڪم ملڪ (برطانيا) جي فوج ۽ هٿيارن جي سھائتا سان مقامي آباديءَ کي ختم ڪري انجي جاءِ تي انگريز آبادڪارن کي آڻجي جيڪي پنھنجي انگي برتري سان زمين تي قابض ٿين. ان حل کي ڪامياب نسل ڪشيءَ سان گوري بينڪيتن، آمريڪا ۽ آسٽريليا ۾ خاص طور تي لاڳو ڪيو. پر اِهو حل صرف انھن

علائقن ۾ ڪارائتو جو هو جتي يورپي مستقل پاڙ هئي رهڻ جا خواهش مند هئا.

بيو رستو هئو موجود ادارن ۾ جبر ذريعي حڪمراني ته جيئن مفتوح آبادي پاڻ مثان سلطنت جو سڌو وزن محسوس نه ڪري. جنهنجو مطلب اهو ٿيو ته سندن روزاني جي زندگيءَ ۾ سامراجي حڪومت جو جيڪڏهن عمل دخل گهٽ هوندو ته اُهي حڪومت مخالف (باغي) سياستدانن جي سڏ کي گهٽ ڪنائيندا.

جيئن ته الجيريا اُهو ملڪ هو جتي ٻئي طريقا استعمال ۾ آندا ويا تنهن ڪري الجيريا جي تجربي ۾ اسانکي اِهي ٻئي رويا ملن ٿا. 1830ع ۾ فرانس الجيريا کي فتح ڪيو ۽ پوءِ قبضي جو ڊگهو عمل شروع ٿيو. اهو ته شروعات کان ئي واضح هو ته اتريون يونچ علائقو جنهنجي آبهوا ڏاڪڻي اسپين، فرانس ۽ اِٽلي جهڙي هُئي، يورپي آباڪاريءَ لاءِ موافق هو ۽ (اُتان) عربن کي پنهنجي زمينن کان تڙي ٻاهر ڪيو ويو. عرب بيورو جي هڪ (تڏهوڪي) آفيسر 1840ع ۾ اليڪس ڊي توڪيول (فرانسيسي مورخ ۽ سفارتڪار: مترجم) واري بيباڪي ڏيکاريندي سرڪاري خيالن کي هيئن سهيڙيو ته

"سرا زمين کانسواءِ ڪا بينڪيت (قبضو) ممڪن ڪونهي. اسانکي (مقامي) قبيلن کي پاڙان پٽي اڇلائڻو پوندو ته جيئن سندن جاءِ تي يورپي آٽي سگهجن." 1876ع ڌاري ان پاليسيءَ تي ايترو ته سختيءَ سان عمل ڪيو ويو جو عرب آبادي ٿيهه لکن کان ڪري وڃي پنجويهه لکن تائين پُهتي. انهن ئي ڏينهن ۾ الجيريا گهمندڙ ۽ اوير جي رومانوي تهذيب کي ڏسڻ جو خيال رکندڙ هڪ فرانسيسي سياح، اُتي ڪا به باقيات نه لهي ۽ انجي جاءِ تي فرانسيسي ڳوٺن جي پيوندڪاري ڏسي ڏاڍو مايوس ٿيو هو. 1962ع ڌاري جڏهن الجيريا آزاد ٿيو تڏهن به ڪو هڪ لک فرانسيسي آبادڪار اُتي رهندڙ هيا ۽ اُتي ايئن انگور واڙيون پوکي رهيا هئا جيئن اُهي يورپ ۾ رهندڙ هجن. يونچ ڪنڌيءَ جون نوي سيڪڙو زمينون يورپي ماڻهن جي هٿ هيٺ هيون ۽ (ايئن) الجيريائي شناخت کي قانوني ۽ انتظامي حوالي سان مڪمل طور تي فرانس ۾ ضم ڪيو ويو هو. اورن، الجير ۽ بون (هاڻي انابا) ٽن شعبن جا مرڪزي دفتر هئا. قومي اسيمبلي جا ڊپٽي، فرانسيسي سول قانون هيٺ رهندڙ هئا. اُهي لکت ۾ مارسيل ۽ ڪيلي (فرانسيسي شهر) جيان فرانسيسي هئا. 1938ع ۾ هڪ فرانسيسي وزير اها دعوا ڪرڻ ۾ پڻ آزاد هو ته عربي الجيريا ۾ ڌاري ٻولي آهي.

جڏهن فرانسيسي سياستدان الجيريا بابت ڳالهائيندا هئا ته سندن ذهن ۾ "عظيم ڏکڻ" (يا) ڏاکڻو ريگستاني علائقو نه ايندو هو. هتي ڪي به زرخيز علائقا ڪونه هُئا جن کي انگور واڙين ۾ بدلايو وڃي ها. نخلستان ۾ آبپاشيءَ ذريعي پوک هڪ ماهراڻو ۽ پراڻو هُنر هئو. ڏاکڻي يورپ ۾ حاصل ٿيل زرعي مهارت جي اهميت گهٽ هُئي تنهنڪري گهٽ بينڪي (ماڻهو) ئي هُيا جيڪي بيابان کي آباد ڪرڻ جو ساهس ساري سگهيا. ڏکڻ جا علائقا فرانس جو حصو ڪونه هُئا. اُهي ڪي شعبا ڪونه هُئا. انهن علائقن منجهان ڪي ڊپٽي ڪونه ٿي آيا ۽ اُتي فرانسيسي سول قانون لاڳو ڪونه ٿيندو هو. اهو

خطو عسڪري جنتا جي حڪمرانيءَ هيٺ هو. اِهو علائقو عملي طور اُتي رهندڙ بدو ۽ تواريگ قبيلن لاءِ ڇڏيو ويو جتي ڍلون ونڻ، بغاوت ڇٽڻ ۽ سامراجي جهنڊو جهولائڻ لاءِ عسڪري ۽ سول حڪمرانن جون ڇڙوڇڙ چونڪيون نهيل هيون. اِهي ڏاڪڻا علائقا فرانس جي هلڪي هٿ سبب اُهي خطا سمجهيا ويندا هُئا جن تي "اجا قبضو ٿيڻو آهي".

اتريون الجيريا، برطانوي سلطنت جي گوري آبادڪاري بينڪيت جهڙوڪ ڏکڻ آفريڪا، ڪينيا، آسٽريليا، نيوزيلينڊ ۽ ڪجھ حوالن سان آمريڪا جهڙيون خاصيتون رکيون ٿي. هي سيئي اُهي ملڪ هُئا جتي يوربين پاڻ کي وڏي انگ ۾ آڻي، مقامي رهاڪن کي دربدر ڪري، هڪ نئين سياسي سماجي نظام کي لاڳو ڪيو. انهيءَ طريقہ ڪار اقتدار جي سنڀال کي آسان بڻائي ڇڏيو. ڇاڪاڻ تہ نوان آبادڪار بينڪي انتظاميا جا نہ صرف فطري اتحادي بڻيا پر مدد لاءِ پڻ اوڏانهن ئي واجهائيندا رهيا. ڏکڻ آفريڪا جي صورتحال ڪنهن قدر پيچيده هُئي جتي آفريڪا (اها جهڙوڪ ڊچ بوليءَ جي هڪ شاخ آهي جيڪا 17هين ۽ 18هين صدي ۾ آفريڪا ۾ آباد ٿيندڙ ڊچ ڳالهائيندا هُئا. مترجم) ڳالهائيندڙن جو آبادڪاريءَ وارو ڪردار، خاص طور تي بوئر جنگ (اُڻويهين صديءَ جي آخر ۾ ٿيل بہ اهم جنگيون جنهن ۾ ڪجھ آفريڪي ديس برطانوي قبضي هيٺ آيا ۽ اڳوڻا ڊچ بينڪي پسپا ٿيڻ تي مجبور ٿيا) ۾ مقامي آباديءَ جي بيدخليءَ سان گڏجي ويو. الجيريا ۽ ڏاکڻي روڊيشيا ۾ گوري آبادڪاريءَ جي پاليسي تہ نڪ جي پڪائي سان ڪامياب رهي. 1950ع ۽ 1960ع ۾ جڏهن فرانس ۽ برطانيا سامراجي پکيڙ جو چس وڃايو تہ انهن پنهنجن پراڻن اتحادين کي پاڻ سوا سگهو ڏٺو...... جن اڻوهين صديءَ جي قدرن کي لاڳو ڪرڻ جون اجايون ڪوششون ڪنديِ، پسپا ٿيندڙ مرڪزي طاقتن ۽ ٽين دنيا جي سرخرو قومپرست قوتن، ٻنهي سان مهاڏو اٽڪايو. اُهي سامراجي حڪومتن سان سامراج ڪانوڊيڪ سچا هُئا.

انهن جڳهين جهڙوڪ الجيريا جي ڏاکڻي علائقن، ۾ انتظامي مامرا ويتر گهٽن مسئلن جو شڪار هُئا جتي يوربي آبادڪارن جي قابض ٿيڻ جو ڪو خيال ڪونہ هو. هِتي مقامي رهاڪن سان ڪنهن سطح تي مصلحت ڪانسواءِ ٻيو ڪو رستو ڪونہ هو. هڪ ضلعي آفيسر پنهنجي ڪجھ ماتحتن سان طبعي طور ڪنهن بہ ريت هڪ اُن علائقي ۾ سڌي حڪمرانيءَ جي اهل نہ هو جنهنجي پکيڙ يوربي ملڪ جيتري ٿي سگهي پئي. مقامي ادارن جي ڪمزورين ۽ سگھہ جو بهترين استعمال ڪنديِ، ڪيس انهن سان ئي ڪم ڪرڻو ٿي پيو. مقامي اڳواڻن کي جيتري محدود آزادي ڏني ويندي، بينڪي حڪومت جي اوتري ئي گهٽ دست اندازي هوندي، نظم و ضبط قائم رکڻ اوترو آسان هوندو. (۽) مسئلن جي حل لاءِ انتظاميا جو فوج تي انحصار بہ اوترو گهٽ ٿيندو. (اهڙيءَ ريت) الجيريا جي ريگستان ۾ پنهنجو ڪيل نظام درحقيقت ان طريقہ ڪار جو اظهار هو جيڪو ايشيا ۽ آفريڪا جي گهڻين ٽڃين يوربي بينڪيتن ۾ لاڳو هو.

هن نظام ۾ سامراجي طاقت پنهنجو پاڻ کي بالا سماجي ۽ سياسي ڍانچن مٿان

مڙهيو. هنن مقامي بااثر ماڻهن جهڙوڪ قبائلي سردارن، وڏيرن، جاگيردارن، مُکين يا جيڪو ڪجهه بہ اُتي موجود هئو جي سهائتا حاصل ڪئي ۽ ڪين پنهنجو (استحصالي) ڪم ڪرڻ ۾ آزاد ڇڏيو. درحقيقت هُنن آديواسي سماج کي پنهنجو پاڻ هلائڻ ڏنو. پنهنجي محڪومن جي حوالي سان يورپي حڪومت پردي پٺيان ئي موجود رهي. ڏورانهين علائقن جا رهاڪو بمشڪل ئي سندن وجود کان باخبر هوندا هُئا. اٽسڏي حڪمراني سڏجندڙ ان طريقہ ڪار جي نسبت اڻوهين صديءَ جي آخر ۾ نائيجيريا اندر لارڊ لوگارڊ سان جوڙي ويندي آ. هو قبائلي سردارن سان ٺاهہ ۾ آيو ۽ موٽ ۾ عطا ٿيل جاگيرن اندر پنهنجي طور طريقن ۾ آزاد ڇڏيل سردارن. برطانوي شهنشائيت جي بعيت قبول ڪئي. پر لوگارڊ جو نظام ڪا نئي ڳالهہ نہ هُئي. هُن انهن قانونن کي ئي ترتيبيو جن تي سندس ساٿاري سالن کان لاشعوري طور پوري دنيا اندر عمل پيرا هُئا. هُندستان جون شاهاڻيون رياستون ان اڻ سڌي حڪمرانيءَ جي نظام جو مڪمل اظهار هيون. راڄ جي ڪُلي سنيال هيٺ اِهي نالي ماتر آزاد ملڪ هُئا. عملي طور ڪين پنهنجي اندروني خودمختياري اوستائين حاصل هُئي جيسيتائين اُهي پنهنجي اوسي پاسي موجود برطانوي علائقن جي استقلال جي پائيداريءَ کي پريشان نہ ٿي ڪيائون. سندن آزاديءَ تي هندستاني حڪومت پنهنجي مفادن جي اطلاق لاءِ پنهنجي سياسي نمائندن ۽ سول نوڪرشاهي ذريعي سخت نظر ٿي رکي.

قاهره ۾ وڏي عرصي تائين برطانوي سفير طور مقرر لارڊ ڪرومر اڻ سڌي حڪمراني جي فلسفي کي سهنجي نموني سهيڙيو آهي. هو هڪ اهڙي مُلڪ ۾ سياسي نمائيندو هو جيڪو لکت ۾ تہ برطانوي شهنشهائيت جو حصو نہ هو پر عملي طور انُکي هڪ طابعيدار رياست وانگر ٿي هلايو ويو. هُن چيو ” اسان مصر تي حڪمراني نہ پيا ڪريون اسان تہ صرف مصر جي حڪمرانن تي حڪمراني پيا ڪريون“.

وڏي پيماني تي يورپي آبادڪاريءَ جي پيٺ ۾ اهو طريقہ ڪار وڌيڪ حرفتاڻو هو. اِهو سستو ۽ اثرائتو هو. پردي پٺيان ان (وڏي) قوت جو پوءِ لازمي طور موجود هو پر جيڪڏهن نظام احسن نموني هلي رهيو آهي تہ پوءِ انجي ضرورت بہ نہ ٿي رهي ڇاڪاڻ تہ مقامي حڪمرانن جا مفاد بہ بينڪي نظام سان نهڪي بيهڻ ۾ هُئا. ڪا بہ ڊگهي مزاحمت يا بغاوت حڪومت جيان سندن پنهنجي بيهڪ خلاف پڻ خطرو هُئي. پوري دنيا جي حڪمرانن ۽ نوابن جيان، هِنن بہ هر قسم جي انتشار کي پنهنجي وجود لاءِ خطرو ٿي سمجهيو ۽ اُهي اڪثر دفعا صحيح بہ هوندا هيا. هندستاني شهزادا ڪجهہ سال ئي برطانوي راڄ ۾ رهي سگهيا. هندستاني حڪومت کانئن سڀ اختيار ۽ عهدا کسي ڇڏيا. ساڳي ريت اهو بہ ڪو حُسن اتفاق ڪونهي تہ نون آزاد ٿيندڙ ملڪن جي ملڻ بعد بينڪي سياست ۾ زرعي سڏارن جا تمام گهڻا اثر پيا. مقامي بااثرن (سينين، نوابن) جي عهدن، اعزازن ۽ اختيارن سان بينڪي حڪومت جيترو گهٽ وچڙي ٿي، موٽ ۾ پوئين کي بہ نظام جي بحالي ۽ هينئين پرتن کي ظابطي ۾ رکڻ لاءِ سهڪاري نہ ٿيڻ جا سبب گهٽ ئي ملپا ٿي.

اهڙي ريت اڻ سڌي حڪمراني، محدود انتظامي ۽ عسڪري وسيلن ڪي وڏائڻ جو هڪ اثرائتو طريقو هو پر انجا بنياد ڪمزور هُئا. (انجي) ناڪامي جي قيمت تباهه ڪُن تي سگهي پئي جيئن برطانيا 1857ع جي بغاوت سببان ڪُنبيو جڏهن سڀ صوبا سندس منهن سامهون (برندڙ جبل وانگي) ڦاٽا. (جڏهن) اتريئن هندستان جي وسيع خطي تي سندن بظاهر مظبوط حڪومت ڪجهه هفتن جي عوامي ڪروڌ سان وچي پٽ پئي.

1857ع جي بغاوت يورپي سلطنت جي انهن ڪمزورين کي ظاهر ڪيو جن هڪ صديءَ ڪانپوءِ ڪيس تباهه ڪري ڇڏيو. سامراجي گورنر قدآور تي لڳا چاڪاڻ تہ اُهي مقامي غدارن جي ڪُلهي چڙهيل ها. مقامي سهولتڪار جيڪڏهن تابو تيڙ ڪاڏو يا سهڪار ڪان جواب ڏنو يا سهڪار ڪري نہ سگهيون تہ پوءِ بينڪي اختياريون بہ ڏوڙ ۾ اونڌي مُنهن ڪري پيون. جيستائين انتشار مقامي (يا محدود) رهيو تہ انجي تدارڪ لاءِ سخت قوت استعمال ڪئي وئي. ڇڙوچڙ بغاوتن کي هر جڳهہ تان جتا گهرائي ڇٽيو ويو. پر جيڪڏهن بي ايطمناني خاطر خواهہ حد تائين پڪڙي، جيئن هندستان ۾ 1940ع ۽ الجيريا ۾ 1950ع ڌاري ٿيو تہ سامراجي طاقت جا وسيلا بہ اينگهجڻ شروع ٿيا. هُنن جيڪڏهن هڪ جاءِ تي بغاوت جي باهہ وسائي تہ ٻي هنڌ باهہ پڙڪي اُٿي. ڪنهن بہ حڪومت جا ڏينهن تہ تڏهن ئي ڳڻجي ويندا آهن جڏهن اُن جو سمورو آڏار پنهنجي سپاهہ جي سويلين آباديءَ ۾ خوف پيدا ڪرڻ واري سگهہ تي وڃي بچندو آهي. ان ۾ ڪيترائي سال لڳي سگهن ٿا ۽ هار مڃڻ ڪان اڳ تمام گهڻو رتوڇاڻ پڻ ٿي سگهي ٿي پر هار هڪ اٽل نتيجو هوندو آهي. ويهين صديءَ جي پوئين حصي ۾ بينڪتين جي خاتمي جو اهو ئي ڍنگ هو. مختلف جاين ۽ مختلف وقتن تي سامراجي طاقتن جو ڍوهہ ڍٺو ۽ اڻسڌي حڪمراني جو ڍانچو ڍير ٿيو.

اِهو عمل جنهن رفتار سان پوري دنيا ۾ شروع ٿيو سو حيران ڪندڙ هو. صدين تائين يوربي طاقتون عالمي (سياسي سماجي) لاڳاپن جي غالب حقيقت هيون. پر 1945ع ۾ اتحادي فوج جي فتح جي ڪجهہ ڏهاڪن ۾ اُهي هر هنڌان ايئن هوا ٿي ويون جو اهو مڃڻ بہ مشڪل ٿي پيو تہ سندن وجود بہ ڪڏهن هو. جيئن ويهين صديءَ تاريخ جي ڪُن ۾ غرق ٿي، تيئن نئين دهليءَ جي صدارتي محل ۾ برطانوي وائسراءِ جو خيال، لال قلعي ۾ مغل بادشاهن جيان ڏورانهون (يا پراڻو) محسوس ٿيڻ لڳو. آزاديءَ جي ڏهاڪو سالن ڪانپوءِ، الجيريا ۾ بسڪرا جي نخلستان جي هڪ تفريح گاهہ ۾ گهمندي هڪ سياح ڪي فرانسيسي نشان حيران ڪُن تائين اٽلي مليا بلڪل ائين جيئن رومي کنڊرن کان ڪُجهہ ميل پري تيمقاد جو نظارو هوندو آهي، جتي شام جي چانهہ جا پڙڪيلا اشتهار هوٽلن جي پٽين تي لڳل هوندا آهن......... جيئن هوف ٽنڪر هندستان جي حوالي سان چئي ٿو.

"پوئتي جيڪڏهن ڏسجي ٿو تہ آزاديءَ لاءِ سموري جدوجهد اٽل پاسندي هُئي. 1980ع ڌاري پنجونجاهہ سالن جي هر ماڻهوءَ کي جيڪا شئي غير معمولي ٿي لڳي سا اِها تہ دنيا جي

هڪ ڪُنڊ تي موجود هڪ ننڍي قوم دنيا جي ٻي ڪنڊ تي موجود سلطنت جي قسمت ڪي طئي ڪيو هوندو. توڙي جو تڏهن سامراجي حڪمراني اڻمٽ محسوس ٿيندي هُئي."

سامراجي حڪمراني اڻمٽ انڪري لڳندي هُئي جو اُنجي مجهول واقفيت سان، هاڪاري وفاداري جو عنصر مُنڊل طور هڪ تيل هو. سنڌ جهڙو صوبو ته وفاداريءَ جي نموني طور اڳيان ڪيو ويندو هيو جنهنجي حڪمرانن هميشه برطانوي حڪومت سامهون ٿيڻ کان لنوايو هو. هُنن 1857ع ۾ باغين جي مدد ڪٽي نه ته ڪٽي هُجي پر انگريزن جي مدد لاءِ به هُنن ڪک ڪٽي ٻيڻو ڪونه ڪيو. ايندڙ ڪُجهه ڏهاڪن ۾ پوري هندستان ۾ مقامي شاهوڪارن کي وڏي محنت سان برطانوي نظام جي حق ۾ ٻيهاريو خريديو ۽ تيار ڪيو ويو. پر ان (نظام) کي جڏهن 1930 ۽ 1940ع ۾ چَپ آئي ته تڏهن به هنن (شاهوڪارن انگريزن جي مدد لاءِ) ڪُجهه ڪونه ڪيو. برطانيا کان امڪاني طور مستفيد ٿيڻ جي باوجود هندستاني سماج جي روايتي اڳواڻن منجهان ڪنهن هڪ به قومپرستيءَ جي اُڀرندڙ لهر آڏو بند ڪونه ٻڌو توڙي جو اُهي ان سان ڪا گهٽي همدردي رکندڙ به ڪونه هُئا. اِها مجهول وفاداري جنهن 1858ع ۾ برطانيا کي وري هندستان فتح ڪرڻ ڏنو سا تڏهن به بي نيازئي ٻيني رهي جڏهن هُن 1947ع ۾ کين هندستان ڇڏي ڏيڻ ڏنو.

ان لحاظ کان تنهنڪري برطانوي سلطنت سنڌ جهڙي پاسيري ڏُٻي ۾، جتي ٻينڪي حڪمراني محڪومن سان هڪ ڪامياب رشتي تائين رسي چُڪي هُئي، ڪٽيو به ته هارايو به. سامراج جي اندروني ساختياتي حقيقت (وڍ ڪُٽ) کي سمجهڻ لاءِ، هِنن ئي خطن (جهڙوڪ سنڌ) تي وڌيڪ ڌيان ڏيڻ گهرجي. هِتي ئي اڻسڌي حڪمرانيءَ جي حقيقت سمجهه ۾ اچي ٿي. ٻينڪي نظام جي صحتمند جسم جي چير ڦاڙ ڪري ڪو به اهو اندازو ڪري سگهي ٿو ته ڇو اِهو گهڻو عرصي تائين جٽاءُ ڪري سگهيو ۽ ڇو پنهنجي انت کي رسيو. هيٺ ڄاڻايل محنت جو اِهو ئي مقصد آهي.

مصر ۾ ڪرومر جيان برطانيا به سنڌ کانوڌيڪ سنڌ جي حڪمرانن تي حڪومت ڪئي. صوبي جي وڏن مسلمان جاگيردارن سان هُنن اتحاد ڪيو. عام طور وڏيرو سڏيو ويندڙ انهن ماڻهن کي وڏيون جاگيرون هيون جنهن کين تمام گهٽي دولت ۽ اڻ ڪُٽ مقامي طاقت سان نوازيو. حڪومت کان آزاد سندن ٻيهڪ سنڌي ٻهراڙي جي حقيقي حڪمرانن واري هُئي. برطانيا جي (سڌي) آمد کان گهڻو اڳ وڏيرا پِڙ تي موجود هُئا ۽ برطانيا جي وڃڻ کانپوءِ به اُهي اڄ سوڌي موجود آهن. جيستائين سندن جاگيرون محفوظ رهيون. تسيتائين وڏيرا ٻينڪي حڪومت سان ايئن ئاهه ۾ رهيا جيئن انهن کان اڳ جي حڪمرانن سان هُيا ۽ جيئن اُهي بعد ۾ راج جي حڪمرانن سان آهن.

اڻ سڌي حڪمراني سنڌ ۾ صدا سائي رهي. (۽ هن وقت تائين به اڻ سڌي حڪمرانيءَ جو ئي راڄ آهي جنهن کي چونڊن جي نظام ذريعي جمهوريت جو اڇو چونو هڻي لڪايو ويندو آهي. مقامي جاگيردار کان صوبائي سطح جي اقتدار ۽ مٿي رياست جي مختلف ادارن تائين طاقت جو اِهو دائريوار سرشتو ايئن ئي اڄ به پنهنجو عوام ۽ قوم

دشمن جديد بينڪيتي ڪردار ادا ڪري رهيو آهي. بين لفظن ۾ سڌو سرمائيدارڻو نظام اڻ سڌي سياسي حڪمرانيءَ سان اسان سڀ جي قسمت ڪي طئي ڪري رهيو آهي. مترجم) ساڳي وقت اها بہ ظاهر ظهور حقيقت آهي تہ اڻ سڌي حڪمراني تڏهن ئي محفوظ ٿي پئي سگهي جڏهن وچ وارن پرتن ان جي مدد جو طئي ڪيو هُجي. جڏهن ڪو حڪمرانن مٿان حڪمراني ڪندو آهي تہ پوءِ ڪيس اها پڪ پوڻ لازمي آهي تہ هيٺيان حڪمراني ڪندا رهن نہ تہ نظام اچي پٽ پوندو. اها ڳالهہ 1952ع ۾ تڏهن ثابت ٿي جڏهن ڪرنل ناصر (جمال عبدل ناصر) بادشاهہ فاروق جو تختو اونڌو ڪيو ۽ لارڊ ڪرومر جي وڏي محنت سان ناهيل حڪمران پرت کي هٽائي ڇڏيو ۽ هڪ فيصلي سان برطانوي طاقت کي ڀُهاري ڇڏيو. برطانوي بينڪي منتظمين پنهنجي انهيءَ ڪمزوريءَ ۽ اتحادين جي ضرورت کان پليءَ پت واقف هيا. اُٺوهين صدي جيئن ئي سُري هلي تيئن سنڌ ۾مقرر ڪوڙ سارن (منتظمين) کي پنهنجي سرپرستيءَ هيٺ ڪمزوريءَ جو خوف ورائيندو ويو. هندستان جو دائمي مرض يعني زرعي قرض وڏيرن جي سگهہ کي اندران ئي اندران پائي رهيو هو. زمين ۽ ان سان جُڙيل دولت ۽ طاقت قرضي وڏيرن جي هٿن منجهان نڪري قرض ڏيندڙن ڏانهن وڃي رهي هُئي. جيڪي هندو وياج خور هيا (ننڍي ڪنڊ جي ورهاست انهيءَ تاريخي هاڪاري عمل آڏو بند وڌو جنهن ۾ تمام گهڻو تيزيءَ سان زرعي ۽ ملڪيتي لاڳاپا تبديل ٿي رهيا ها. مترجم). وڏيرن جي تباهي ۽ هندو واپارين جي سندن جاءِ ونڻ سان اُن سگهاري سماجي انقلاب جي جوڙجڪ پئي ٿي جيڪو پُرامن طريقي سان ٿي نہ پئي سگهيو. اُهو سنڌي ڀهراڙيءَ ۾ شورش پيدا ڪري پيو ۽ هلندي هلندي برطانوي راج جي بنيادن کي پيچي پورا ڪري ٿي سگهيو. حڪمرانيءَ ڪرڻ لاءِ ڪي حڪمران هجن ئي نہ ها چاڪاڻ تہ اُهي هندن کي دٻائڻ جي جنگ ۾ ئي ڦاٿا پيا هجن ها ۽ راج جي عمارت وڃي پٽ پوي ها. اهو هڪ خوفائتي منظر کي اڳيان ڪري رهيو هو. برطانوي حڪومت توازن کي وري لهڻ ۽ نظام کي بچائڻ لاءِ پنهنجو پاڻ کي بحران ٽارڻ ۾ ئي وقف ڪري ڇڏيو.

تنهنڪري هن مطالعي جو مُک مقصد ئي طاقت کي ۽ خاص طور تي سنڌ جي ڀهراڙي ۾ طاقت جي فطرت کي سمجهڻ آهي تہ انجو اطلاق ڪيئن ٿيو اها ڪيئن تبديل ٿي يا بينڪي حڪمرانيءَ جي اُن ڪُلي طاقت جي نظام سان اِن جو رشتو ڪيئن هو. جنهن کي نيپئر ملڪ مٿان بزور شمشير لاڳو ڪيو هو. هن مطالعي جو آڌار فقط هڪ صوبي ۽ انجي اهم ماڻهن مٿان آهي. اها هڪ خاڪو جوڙڻ جي ڪوشش آهي تہ روزاني جي زندگيءَ ۾ اڻ سڌي حڪمرانيءَ جو مطلب ڇا هو؟ اهڙي طريقي سان اُميد تہ هي محنت انهن طريقہ ڪارن کي، جن يورپي منتظمين کي ٻين ماڻهن جي ديس ۾ هڪ وڏو عرصو اڻ گهرايل مهمانن طور رهڻ ۾ سگهہ بخشي ۽ پوءِ اُهي نڪرڻ تي مجبور ڇو ٿيا ؟ جهڙن سببن کي سمجهڻ ۾ مدد ڏيندي

شخصيت

جام ساقي

1944 کان 5 مارچ 2018 تائين

منظور ٿهيم

(ڪامريڊ منظور ٿهيم وڏي عرصي کان ڪميونسٽ سياست ۽ فڪر سان سلهاڙيل رهيو آهي. پاڻ روشنائي ميگزين جا ايڊيٽر پڻ رهيا آهن ۽ هن وقت ترقي پسند منصنفين جي پليٽ فارم تان سرگرم آهن. ادارو ڪنهن هڪ ٻن مامرن تي اختلافن باوجود ڪامريڊ جام تي سندس مضمون کي ڇاپيندي سُرهائي محسوس ڪري رهيو آهي)



پهرين ھہ ھو ڪنهن کي موهي نہ سگهندو هو پر جيڪي ماڻهو سندس تعلق ۾ آيا تن کي ياد هوندو تہ هن شخص جو کِلي تي چمي ڏيڻ وارو عوامي انداز پوءِ ڪنهن حد تائين مقبول ٿيو ۽ جيڪا پوءِ انجي سڃاڻپ بنجي وئي. جام ساقي کي ڪميونسٽ سياست ۾ وٺي اچڻ وارو شخص ڪامريڊ غلام محمد لغاري هو جنهن 1940_45 ڌاري خاڪسار تحريڪ کي الوداع چئي هاري حقدار تحريڪ ۾ سرگرم ٿيو هو ۽ هارين جي حقن جي جدوجهد جي سلسلي ۾ ڪيس جيل پڻ وڃڻو پيو هو. ڪجھ ئي سالن جي وقفي کانپوءِ 1963_64 ڌاري جڏهن جام ساقي بہ پابند سلاسل ٿيو تہ اتي سندس هڪ پيرو پيهر ڪامريڊ غلام محمد لغاري ۽ مهر حسين شاھہ سان ملاقات ٿي جيڪا پوءِ نظرياتي تعلق ۽ کابي ڌُر جي سياست جو بنياد بڻي. 65 ۽ 66 ۾ ذوالفقار علي ڀٽو تاشقند معاهدي سان اختلاف رکڻ ڪري ايوب جي ڪابينہ کان ٻاهر اچي عوامي رابطہ مهم جو آغاز ڪيو. انهن ئي ڏينهن ۾ حيدرآباد اسٽوڊنٽس فيڊريشن پنهنجي سالياني ڪنوينشن لاءِ عنايت ڪشميري جي تجويز پيش ڪئي تہ ڪنوينشن ۾ ڀٽو صاحب کي خطاب جي دعوت ڏني وڃي، جام ۽ يوسف لغاري جڏهن ڀٽو کي دعوت ڏيڻ پهتا تہ ڀٽي کين چيو تہ توهان ايوب جي آمريت ۽ بربريت جو مقابلو ڪري نہ سگهندا. ڇاڪان تہ ايوب مون تي سخت ناراض آهي، جنهن تي جام چيو تہ اسين ڦِرڻ وارن سان ناهيون مان هڪ اسڪول ماستر جو پٽ آهيان ۽ اسانجو ڪنوينئر يوسف لغاري منشي

جو پٽ آهي، اسان بيهڻ وارن مان آهيو. ڀٽي لاءِ هي موقعو هو تہ هو پنهنجي سڃاڻپ کاٻي ڌر سان ائين جوڙي جو اھا ان کي ڪنهن موقعي تي ڪم اچي سگهي. ان جلسي جو مقصد ون يونٽ خلاف محاذ ناهڻ هو پر ڀٽي صاحب هڪ لفظ بہ ون يونٽ خلاف نہ ڳالهايو. بلڪہ اڳتي هلي جڏهن ڀٽو صاحب صدر پاڪستان ٿيو تہ ئي ڀھريون ڪم چام ساقي جي گرفتاري وارو ڪيائين. حيدرآباد اسٽوڊنٽس فيڊريشن جي ساٿين ون يونٽ خلاف جيڪا تحريڪ هلائي ان ۾ چام جو موقف هو تہ ان تحريڪ کي سماج جي باقي محروم طبقن سان جوڙي ڪري هلائجي تہ جيئن اها سياسي تحريڪ جو رخ اختيار ڪري سگهي ۽ سماج ۾ اشتراڪي معاشي ۽ سماجي تبديلي آڻي سگهجي. پر سندس قافلي جي باقي دوستن جو موقف انجي ابتڙ هو جيڪي ون يونٽ جي خاتمي جا تہ حامي هئا پر آمراڻي سرڪار کي ناراض ڪرڻ جا حامي نہ هئا. جنهن سبب ڪري ڪيترن ئي موقعن تي باقي دوستن جو رويو چام سان غير جمهوري ۽ نامناسب رهيو جنهن جو ذڪر ڪامريڊ انهن خطن ۾ ڪيو آهي جيڪي هن پشاور جيل مان حئي پليجو کي لکيا هئا. جيڪي پوءِ ايس اين ايس ايف پبليڪشن پاران شايع ٿيا جن ۾ چام ٻين بہ ڪيترن تڪليف ڏيندڙ ڳالهين جو ذڪر ڪيو هو. هن هڪ موقعي تي ائين بہ لکيو تہ ٻن ساٿين هنجو ڳلو پڪڙيو ۽ هن کي گهٽ وڌ ڳالهايو.چام کي ڇڏڻ وارن مان هي اهي ڀھريان ماڻھو هئا جن چام سان محض ان ڪري اختلاف رکي علحده ٿيا تہ چام ون يونٽ جي تحريڪ کي سياسي تحريڪ ۾ تبديل ڪرڻ جي ڪوشش ڪري رهيو آهي، پر پوءِ تاريخ ثابت ڪيو تہ چام جو موقف درست هو جنهن جو مثال جيڪب آباد وارو اهو شاندار جلسو هو جنهن ۾ هزارين ماڻهن چام جي موقف جي تائيد ڪئي. هتي هي ڳالهہ لکڻ جو مقصد اهو هو تہ چام پارٽي جو سيڪريٽري جنرل هو ۽ عوام جي حقن جي ڳالهہ ڪري رهيو هو. پر ان کان اڳ 3 ڊسمبر 1960 ۾ نوجوان ڪميونسٽ حسن ناصر کي لاهور جي شاهي قلعي ۾ سخت تشدت ڪري شهيد ڪيو ويو جنهن ڪري پارٽي لاءِ مشڪل حالتون پيدا ڪيون ويون. حسن ناصر جي شهادت دراصل آمريت خلاف اٿندڙ نظرياتي ۽ فڪري جدوجهد کي ختم ڪرڻ هو. 4 ڊسمبر تي حسن ناصر جي والده زهرہ علمدار حسن پنهنجي نوجوان پٽ جو لاش وصول ڪرڻ لاءِ انڊيا جي شهر حيدرآباد کان لاهور پهتي پر پوءِ ماءُ پنهنجي پٽ جو منهن بہ نہ ڏسي سگهي، سندس امڙ کي سڃاڻپ لاءِ حسن ناصر جا ڏندءِ وار ڏيکاريا ويا. جن کي حسن ناصر جي امڙ سڃاڻڻ کان انڪار ڪيو قبرستان جي گيٽ تي تقرير ڪندي امڙ حسن ناصر کي ياد ڪندي چيو تہ حسن ناصر اعلي مقصد لاءِ شهيد ٿيو. مون کي پنهنجي پٽ تي فخر آهي، مان ان مقصد مٿان تہ پنهنجا سمورا پٽ شهيد ڪرائي سگهان ٿي. 3 نومبر 1968حيدرآباد جي هوٽل انڊس ۾ سنڌ نيشنل اسٽوڊنٽس فيڊريشن جي قيام جو اعلان ٿيو. چام ساقي انجو ڀھريون صدر ۽ مير ٿيبو سيڪريٽري جنرل چونڊيا ويا. هڪ طويل روپوشي کانپوءِ چام کي هڪ ڀيرو ٻيهر ضيائي مارشلا دوران 1978 ۾ گرفتار ڪيو ويو ان ڏهن سالن جي وچ واري عرصي ۾

ڄام ساقي ملڪ جي ٻين سمورن سياسي ليڊرن کان وڌيڪ متحرڪ، سرگرم ۽ عوام سان رابطي ۾ رهيو. روپوشي جي باوجود سمورن بين الاقوامي نشرياتي ادارن ۾ ڄام جا بيان نشر ٿيندا رهيا. هي اهو عرصو هو جنهن دوران ذوالفقار علي ڀٽي 73 ۾ بلوچستان ۾ نيپ جي حڪومت کي ختم ڪيو نه صرف ايستائين پر فوج بلوچستان تي چاڙهه ڪري خوفناڪ صورتحال پيدا ڪري ڇڏي. ڄام ساقي جي بقول ڀٽو جي اها تمام وڏي سياسي غلطي هئي جنهن پوءِ خود هن جا سمورا رستا بند ڪيا. جيڪڏهن ڀٽو بلوچستان ۽خيبر پختونخوا جون حڪومتون ختم نه ڪري ها ان کي ڪڏهن به ڦاسي نه اچي ها.

9آگسٽ 1980جنرل ضياء جي فوجي آمريت دوران سخت ٽارچر ڪري نوجوان سياسي ۽ شاگرد اڳوان نذير عباسي کي شهيد ڪيو ويو. ڪامريڊ نذير عباسي جي شهادت جي ٽن ڏينهن ڪانپوءِ نشتر پارڪ ۾ ٿيندڙ عيد نماز ڪانپوءِ ڪامريڊ جيڪي پهرين صف ۾ بيٺا، هئا نعرا هڻڻ شروع ڪيا ته ڪامريڊ نذير عباسي جي قاتلن کي ڦاسي ڏيو. هي طئي ٿيل احتجاج هو جنهن ۾ بي بي سي جا نمائنده به شامل هئا. پوءِ اهو جلوس هزارين ماڻهن جي قافلي جي صورت ۾ سولجر بازار تائين نعره هڻندو هلندو رهيو. ان کان اڳ حميده گهانگرو پاران هاءِ ڪورٽ ۾ رٽ پٽيشن جي جواب ۾ جنهن ۾ سرڪاري وڪيل ڪوڙو بيان ڏنو ته ڪامريڊ نذير جو موت بيماري سبب ٿيو آهي. ان خلاف احتجاج ۾ ڪيترن ساٿين چيف جسٽس هاءِ ڪورٽ جي عدالت ۾ نعرا هنيا ۽ ان واقعي جي پسمنظر ۾ مشهور شاعره فهميده رياض پنهنجي مقبول نظم ايوان عدالت تخليق ڪئي. حسن ناصر ڪانپوءِ نذير جي شهادت پارٽي لاءِ ۽ سندس ساٿين لاءِ وڏو ڌڪڪو هو. نذير عباسي جي قاتلن کي گرفتار ڪري ڦاسي ڏيڻ وارو مطالبو اڄ تائين ٿيندو پيو اچي. نذير پنهنجي فڪر ۾ پورهيت طبقي جي جدوجهد تي يقين رکڻ وارو ماڻهو هو ۽ مارڪسي دانشور نه هجڻ جي باوجود سنجيده سياسي ورڪر هو ۽ مارڪسزم جو مطالعو ڪندو رهندو هو. اِها حقيقت سندس ڳالهين ۽ دليلن مان ظاهر هوندي هئي. ان جي پيٽ ۾ نذير جا هم عصر امدادچانڊيو، گهنشام پرڪاش، شبير شر، امر لعل ۽ نرنجن پيٽي بورجوا رجحان جا حامي رهيا ۽ هاڻ به آهن (وڌيڪ تفصيل پڙهڻ جي لاءِ احمد سليم جو ڪتاب ڄام ساقي، چلي چلو ڪه وه منزل ابهي نهين آئي جي صفحي نمبر126 کان 138 کي پڙهو جنهن ۾ نذير ۽ هنن ساٿين جي فڪر کي سمجهي سگهجي ٿو) جنهن ۾ هڪ هنڌ ته ائين به لکيل آهي ته سنڌ يونيورسٽي جي آڊيٽوريم ۾ ڪامريڊ حيدر بخش جتوئي ڏهاڙو ملهايو پئي ويو. ان پروگرام ۾ پارٽي فيصلي تحت جاويد شڪور کي ڳالهائڻ لاءِ موڪليو ويو جنهن تي امداد چانڊيي ۽ نرنجن مخالفت ڪندي چيو ته اسان ڪنهن مهاجر کي تقرير ڪرڻ نه ڏينداسين، هتان جو ماحول قومپرستي وارو آهي.

ايشيائي ڊڪٽيٽر جنرل ضيا ان وقت جنهن وڏي مخالفت کي منهن ڏئي رهيو هو

سا ڪميونسٽن پاران هلندڙ جدوجهد هئي. بنا ڪنهن شڪ جي ڪميونسٽ ان وقت ملڪ جي جمهوري ۽ انقلابي تحريڪ جي رهنمائي ڪري رهيا هئا. اهو سبب هو جو ڪامريڊ جام تي بغاوت جو ڪيس ٺاهيو ويو جيڪو پوءِ حيدرآباد سازش ڪيس جي نالي سان مشهور ٿيو. جام ساقي هڪ طويل عرصو جيل اندر قيد تنهائي جو شڪار رهيو. انهن حالتن ۾ سندس دوست ۽ ساٿين جو فڪرمند هجڻ يقيني هو ڇاڪاڻ ته جام جي بگڙجندڙ صحت ڪري ڪيس ڪٽتي جوڳي حالت ۾ جناح اسپتال ۾ داخل ڪيو ويو هو. هي 1985 جي ڳالهه آهي جڏهن ضياء شاهي جو آمراڻا دور پوري ملڪ مان اٿندڙ جمهوري تحريڪ کي انتهائي بزدلانه انداز سان منهن ڏئي رهيو هو. انهن ڏينهن ۾ ساڳي اسپتال ۾ جام سان گڏ جي ايم سيد به اسپتال ۾ داخل هو ۽ جنرل ضياء جي ايم سيد سان ملاقات ڪانپوءِ جام سان به ملاقات ڪرڻ چاهي ٿي پر جام انڪار ڪندي چيو هو ڪنهن آمر سان نه ته ملي سگهي. 10 ڊسمبر 1986 تي جام ساقي کي جناح اسپتال مان آزاد ڪيو ويو 87 ۾ پارٽي ٻن ڌڙن ۾ تقسيم ٿي هڪ هو اڪثريتي ۽ ٻيو اقليتي گروپ جنهن جي سرواڻي مير ٿيبو امداد چانڊيو غلام رسول سهتو محمد خان سولنگي ۽ رحيم بخش جعفري ڪري رهيا هئا. هنن دوستن پارٽي ۽ جام سان ان بنياد تي اختلاف ڪيا ته

1. پارٽي قومي سوال تي واضع ناهي.
2. پارٽي جو نالو ڪميونسٽ پارٽي آف پاڪستان مان تبديل ڪري لبرل قسم جو رکيو وڃي
3. سوشلزم بجاءِ جمهوريت لاءِ جدوجهد ڪرڻ گهرجي.

جام ساقي آزاد ٿيڻ ڪانپوءِ هڪدم پوري ملڪ جي دورو تي نڪري پيو ۽ انهن ڏينهن ۾ ڊي ايس ايف جو مرڪزي ڪنوينشن ٿنڊي جام يونيورسٽي ۾ ڪرڻ جو اعلان ڪيو ويو جنهن جو ان وقت مان چيئرمين ٻٽيس ۽ مرڪزي چيئرمين علي حسن چانڊيو کي چونڊيو ويو هو. ان ڪنوينشن کي اردو ڳالهائيندڙن مان جمال نقوي ۽ ڊاڪٽر اعزاز نذير پڻ خطاب ڪيو هو جنهن ۾ هنن پنهنجو واضع موقف ڏيندي چيو ته هن رياست هتان جي قومي مسئلن کي ان قدر خراب ڪيو آهي جو هاڻ هن ملڪ جون قومون پنهنجي شناخت وڃائي رهيون آهن هن چيو ته اسين اردو ڳالهائڻ وارا سنڌي آهيون ۽ هن ڌرتي ۾ ئي مرنداسين.

سنڌي ميگزين شعور ۾ ان دوران مير ٿيبي، غلام رسول سهتي ۽ امداد چانڊيو جا انٽرويوز ڇپيا جن سان ٻيا ڪيترا اختلاف ابري سامهون آيا انهن مان هڪ ڳالهه جيڪا واضع ٿي سامهون آئي سا هي هئي، غلام رسول بقول ته پارٽي مٿان اردو ڳالهائيندڙ حاوي آهن ان ڪري پارٽي سان هلڻ مشڪل آهي. ان کان علاوه هن ائين به چيو ته مارڪسزم پرڏيهي نظريو آهي. مير ٿيبي به ڪجهه اهڙي قسم جي ڳالهه ڪئي ته مارڪسزم فرسوده نظام ٿي چڪو آهي. امداد چانڊيي چيو ته ڪميونزم جي فڪر ۾ جهول آهي. هي

سموريون ڳالهيون تحريري طور شعور رسالي ۾ محفوظ آهن. جام ساقي پارٽي جي اندر ٽيندڙ اختلافن کي منهن ڏيڻ جي پوزيشن ۾ نہ هو ڇاڪاڻ تہ جام ساقي مارڪسزم جي بنيادي اصولن ۾ پڙ ۽ دانشور هئڻ جي پيٽ ۾ مسلسل جدوجهد ۾ رهڻ وارو ماڻهو هو. پر ان ڇڪتاڻ سبب هُن مان ڪميونسٽ سياست کان ٿڪاوٽ ۽ ڪنهن قدر مايوسي جا اهڃاڻ ظاهر ٿيڻ لڳا. ظاهر آهي تہ ان ڇڪتاڻ ڪري پارٽي ۾ هاڻ سگهہ ٿي نہ رهي جو انهن اختلافن کي منهن ڏئي سگهي ۽ باقي رهي سهي ڪسر تہ گورباچوف جي پروسٽريڪا ۽ گلاسٽنوست پوري ڪري ڇڏي 88 جي آخر تائين هي دوست پارٽي کان اهڙي صورت ۾ باقاعده ڏار ٿا جو ڪو ڪنهن جو نہ رهيو. 90 ۾ جام ساقي پارٽي تان استيعفا ڏني جيڪا تحريري طور تي اقبال ملاح لڳ يڳ ملڪ جي سمورن اخبارن تائين هٿو هٿ پهچائي. جام کي پيپلز پارٽي ۾ شموليت ڪرڻ جو جن مشورو ڏنو انهن جدوجهد, ڪمٽمينٽ, شهادتن ۽ قيد بند جي سموري تاريخ کي پهرين پنهنجن هٿن سان دفن ڪيو. انهن مان اڪثريت جام ساقي جي مرتئي تي سڀ کان اڳين صف ۾ بيٺل نظر آيا.

- ”جيڪڏنهن ڪو توهان جي غلطين بابت ڳالهائي تہ چئوس تہ اها پلي ڳالهہ آهي, خامين کانسواءِ توهان ۾ مان وجود نہ رکون ها.“
- ”منهجو مقصد سادو آهي, ڪائنات جي مڪمل ڄاڻ, تہ اها ائين ڇو آهي ۽ اُها ڇا لاءِ آهي.“

(اسٽيفن هاڪنگ)

نمستي : ڄام ساقي

پڳت جي ايم

(پڳت جي ايم، ڪامريڊ ڄام وانگي ٿر جي پٽن مان پيدا ٿيندڙ سياسي ڪارڪن آهي. سندس اتساهه سائين جي ايم سيد ۽ قومپرست سياست رهي آهي. هيٺ ڏنل مضمون ۾ پڳت جي ايم ڪامريڊ ڄام جي خاندان ۽ ڪامريڊ ڄام بابت پنهنجون ساروٽيون ونڊيون آهن. ڪي وٽندڙ آهن ته ڪي سخت، ڪن جي تصديق تي سگهي ٿي ته ڪي وري نج شخصي نوع جون آهن. هن وقت پڳت جي ايم ننڍي ڪنڊ جي ڀڳتي تحريڪ تي ڪم ڪري رهيو آهي. ادارو سندس لکڻي کي ڇاپيندي سُرهائي محسوس ڪري رهيو آهي. ادارو)



اوڻويهه سئو ستر وارين چونڊن ۾ ننگرپارڪر واري صوبائي سيٽ تي ٽي مُکيه عهديدار چونڊ وڙهي رهيا هئا، راڻو چندر سنگهه، ڄام ساقي ۽ منهنجي شهر جو مشهور ڊاڪٽر هرچندراءِ. تڏهن مان پندرهن سالن جي ڄمار کان وڌيڪ رهيو هوس، انهن چونڊن ۾ وڏي گهما گهمي هئي. ذلفي ڀُٽيَ جو سياسي سحر انگيز جادو ماڻهن جي دلين ۽ دماغن ۽ زبانن تي چڙهي ٻولي رهيو هو اُن دؤر جون اخبارون پڻ ڀُٽيَ جي سياسي سرگرمين سان ڀريون پيون هونديون هيون. T.V. اڃان ماڻهن تائين پهتي ڪا نه هئي. خبرن جي رسائي لاءِ ماڻهو ريڊيو ۽ اخبارن تي ڀاڙيَ رهيا هئا. خاص طور ڳوٺن ۽ شهرن ۾ B.B.C اردو ۽ هندي جي خبر کي ماڻهو گهڻي اهميت ڏيندا هئا. ريڊيو به عام ماڻهن جي خريد کان پري هو تنهنڪري سرياند وٽ وڃي ميڙ تي بڌبو هو ۽ پوءِ هر ڪو پنهنجي هانءَ جي ڏِڌِ تي پيو تبصرا ڪندو هو. چونڊ مٿان چڙهي ۽ هلچل تِکي ٿي نيٺ هڪ رات ريڊيو تي نتيجا اچڻ شروع ٿيا، ننگرپارڪر جو نتيجو سوچ کان اُبتڙ آيو. راڻو چندر سنگهه کٽي ويو ۽ ڄام ساقي ٻئي نمبر تي رهيو هو. عرصو گذرڻ کانپوءِ منهنجي سياست ۾ دلچسپي ۽ کوجنا ڪري ڪي ڳالهيون سمجهه ۾ آيم. تن ۾ ڄام ساقي کي جو نقصان ٿيو تنهن ۾ پئسي جي اٿاڻ ۽ سندس پارٽي جو سار نه لهڻ ۽ صحيح حڪمت عملي جُڙي نه سگهڻ جهڙا عنصر شامل رهيا هئا. جيئن ته ڄام ساقي اعليٰ پايي جو ورڪر هو. هُو ڳوٺ ڳوٺ ڊاهڻ وستي ويو جتي ذات پات ۽ اونچ نيچ واري سماجي بيماري پنهنجي

عاب تاب سان موجود هئي، هي ميگهواڙ ڀيل، ڪولهي ۽ ٻين هيٺين قبيلن ۾ وچي هُنن سان رلي مِلي ويو ۽ اُنهن جي برتنن ۾ کاڌائين پيتائين اُن دؤر ۾ اِها تمام وڏي ڳالهه هئي جڏهن ڇُوت ڇات ختم ڪرڻ جا هِن علائقي ۾ پهريان بنياد رکيا هئا. هِن چيو تہ جيڪو بہ اميدوار توهانجي ٺاڻي ۾ توهان سان گڏ مون وانگي ڪاٺي پيئي ۽ اوهان سان پَٽ تي ويهي، تنهن کي ووٽ ڏِجو نہ تہ پوءِ مونکي ووٽ ڏيو. آخري ٻن راتين ۾ نتيجو بدليو هو نہ تہ ڄام ساقي وڏي مارجن تان کٽي پئي سگهيو. اٺهوند سندس شڪست جو ڪارڻ بڻي. راٺيَ چندر سنگهہ جنهن وٽ ججهي تعداد ۾ ورڪر ۽ ڳوٺن جا چڱا مڙس ۽ سواريون موجود هيون تنهنڪري راٺيَ چندر سنگهہ جي ورڪرن ڳوٺن ۾ وڃي قسم کڻي ووٽرن کي چيو ڪالهہ ڄام ساقي راٺيَ چندر سنگهہ جي حق ۾ هٿ کڻي ويو آهي باقي پوءِ پويان ڊاڪٽر هرچندراءِ آهي، تنهنڪري راٺو چندر سنگهہ اُن کان وڌيڪ لائق آهي پوءِ ماڻهن مايوس ٿي ووٽ راٺيَ چندر سنگهہ کي ڏنو هو. اُهو ڏينهن ۽ سندس پساهہ جو آخريون ڏينهن هجي ڄام ساقي سياسي حوالي سان شايد ئي ڪو ٿر ڏي لڙيو هجي. ڄام ساقي جي ڳالهہ هلندي سندس ڪُٽنب کي ٻڌ ياد ڪرڻ ضروري آهي ڪاڪو سچل جيڪو پرائمري ماستر هو پنهنجي دؤر جو عملي طور سماج سڌارڪ ۽ تعليمي شعور اُجاگر ڪندڙ ماڻهو هو ڪاڪيَ سچل ۽ سندس گهرواري مٽي تي مٽيءَ جون تغاريون کڻي ڳوٺن کان ايندڙ ٻارن کي پنهنجي گهر ۾ ٿي ترسايو ڪڏهن ڪڏهن ٻار سُٿڻون خراب ڪري ڇڏيندا هئا تہ ڇاڇي پنهنجي هٿن سان ٻارن جون سُٿڻون ڌوئيندي هئي ايئن هِن گهراڻي پسماندهہ ترين ڳوٺن ۾ علم جي جوت جاڳائي، اُهو پرائمري اسڪول، مِڊل اسڪول کان ٿيندي اڄ هاءِ اسڪول تائين پهتل آهي. مان يقين سان ٿو چوان تہ ڳوٺ جنجهي ۽ اُن جي آس پاس جي ڏوراهين ڳوٺن تائين اِها علم جي جوت پنهنجي وِشال دائري ۾ علمي سورج جو پرڪاش ٿي بيني، تنهن ۾ ڪيترائي ٻار تعليم جي زيور سان مستفيد ٿيا. اڄ اُهي نوجوان سموري سنڌ ۾ وڏن عهدن ۽ وڏي مقام تي پهتل آهن سي سڀ انهي عملي آدرشي درسگاهہ مان اُٿيا ۽ پنهنجي حصن جو واس سنڌ ۾ واسڻ لڳا آهن. نتيجي طور ڪاڪيَ سچل، سرڪار نامدار جون ڪيئي عقوبتون ٻڌ سَنيون. ڪيس بدلي ڪري ٿندوڄام جي ويجهو ڪنهن ڳوٺ ۾ رکيو ويو ۽ پوءِ سزا طور ٻين ڏوراهين هنڌن تي بہ سندس بدلي ٿيندي رهي هئي. ڪيس سرڪار آچر ڪانسواءِ اضافي موڪل بہ ڪو نہ ڏيندي هئي، ڇنڇر جو اسڪول جي موڪل ڪانپوءِ هو آمرڪوٽ جي پر سان ڳوٺ ڳموري ۾ اچي عبدالحق راهڙ وٽ رات ترسندو هو ۽ ٻئي ڏينهن تي پنهنجي ڳوٺ ڏي ويندو هو بهرحال ڪيتريون ئي سختيون سهڻ باوجود هن همت نہ هاري هئي، آخر پنهنجي حصي جو ڪم ڪري دارالبقا ڏي هليو پر سندس هڪڙي آخري آس شريمان ڄام پوري ڪو نہ ڪئي جا مارئي جي آس جهڙي هئي تہ ”مُيائي جياس جي وچي مڙهہ ملير ڏي“. ڪاڪيَ سچل جي اِها آس پوري ڪو نہ ٿي. سندس مڙهہ کي موِچي پُٽ حيدرآباد جي گمنام قبرستان ۾ پُورائي ڇڏيو ايئن ڪري ڄام شايد انٽرنيشنل آدمي

هئڻ جو ثبوت ڏيڻ پئي چاهيو يا ٻي ڪا ڳالهه هئي. اسان سنڌين جي سدائين اِها خواهش پئي رهي آهي مڙهه پنهنجي اباڻن سان گڏ پورجيَ. ڄام ساقي ڪميونسٽ پارٽي ۾ ڪيئن آيو ڪهڙا ڪارناما سرانجام ڏنائين وغيره تي مختلف شخصن پاران ڪيترائي مضمون سنڌي اُردو انگريزي ۾ اچي چڪا آهن. مان صرف ناريَ پٽ تي هِن جي ڪم ۽ ورڪ تي پنهنجي خيال ڪي ٿو روڪيان هُو هڪ سچو ورڪر ۽ ڪمينٽمينٽ وارو ماڻهو رهيو هو ٻين ڪميونسٽ وانگي صرف بنگال ڇڏي سموري نٽدي ڪنڊ جي ڪميونسٽن جي اُڏام آڪاش تي هئي سندن پير ڌرتي تي ڪو نہ تي لڳو جي ايئن ٿئي ها تہ اڄ برصغير جو مانَ ڇتر نظرياتي طور ٻيو هجي ها ڇو جو هر خطي جو مزاج ۽ اوڪ ٻوڪ پنهنجي ٿيندي آهي. تنهن ڪي سمجهي پنهنجي ڪم جي طريقيڪار ۾ بدلاءِ آڻي اُن خطي جي مزاج وٺان هلڻ سان پارٽين ۽ نظرين کي وڏو لاڀ ملي سگهي ٿو آءَ پنهنجي قوم پرست دوستن کي چوندو رهيو آهيان جن جا پير پنهنجي مقام تي يعني پنهنجي ڳوٺ جي مٽيءَ تي ناهن تن کي بنيادي سياست ۾ سگهاري موٽ ملڻ ٿوري مشڪل تي لڳي اسان جا ڪيترائي دوست جيڪي ٻاهر سموري سنڌ ۾ نامور ليکيا پئي ويا پر تِن جو سندس ڳوٺ يا شهر تي سياسي ورڪ ٻنه گهٽ پئي رهيو هو تنهنڪري ڪين اُها موٽ ملي ڪا نہ سگهي جنهن جي اميد پئي ڪئي ويئي. اٺويہ سئو ٿيانوي بمبئي ۾ ٻين ڪان علاوه مان جڏهن داداگوبند مالهي جي قدم بوسي لاءِ ويس تڏهن ڳالهيون ڪندي مون ڪائنس پڇيو هو ”دادا توهان ڪميونزم کي ڪئين قبوليو هو؟“ ياد رهي تہ داداگوبند پاڻ وڏو ڪميونسٽ هو. تڏهن تڏو شُڪارو پري چيو هئائين مان ڪميونزم کي سنڌ ۾ هڪڙي شرط تي قبول ڪندس سا اِها تہ ”ڪميونزم ساوٽي سنڌو ۾ ٽبي هٽي وهنجي ۽ منهنجي لاڪيٽي لطيف جي درگاه تي وڃي ڪنڌ نمائي حاضري ڀري تہ پوءِ مان ڪميونزم کي قبول ڪندس“. هِن ڳالهه مان مون جيڪو مطلب ورتو سو اِهو تہ هر نظريي کي اُتان جي زمين ۽ قوم جي مزاج وٺان ٽيٽو پوندو تڏهن اُهو نظريو ماڻهن جي دلين ۾ پنهنجو مقام جوڙي سگهڻ جي اهل ٿيندو.

هڪڙي ٻئي ڪميونسٽ رهنما پريتم تهلراماڻي جنهن 1942ع ۾ نيوي بغاوت جي اڳواڻي ڪئي هئي تنهن پنهنجي گهر سنڌي ڪالوني پُونا ۾ ٽن راتين جي رهاڻ ۾ ڪيئي ڳالهيون ڪيون ۽ تجويزون پڻ ڏنائين. جڏهن هُو اسان سان بس تي موڪلائڻ آيو ۽ ٽڪيٽ هٿ ۾ ڏيئي آسمان ڏانهن نظر ڪري چيائين ”ابا امڙ سنڌ کي چئجو تہ تنهنجو گمنام سپاهي پُٽ تُنهنجي درشن جي انتظار ۾ آهي“. اِهو ٻڌي مان جڻ سڪتي ۾ اچي ويو هئس. غير فطري ورهاڱي جي هاڃي ۾ جيڪي ٻہ سنڌي هتان لڏيا سي ڪهڙي مڪتبہ فِڪر سان تعلق رکندا هجن تن تاحيات پنهنجي حقيقي وطن سنڌ سان روحاني ناتو جوڙي رکيو هو. چاچيَ حفيظ چواڻي ”انڪار خدا کي تہ معافي ملي سگهي ٿي پر انڪار وطن کي معافي نٿي ملي سگهي“. هڪڙا هئا اسان جا سنڌي جي زوري تڙيا ويا ٻيا هئا اُهي جيڪي هُندستان ۾ پنهنجا وطن ڇڏي آيا سي انڪار وطن ڪونائڻ تي

فخر محسوس پيا ڪن. جمالدين بخاري جنهن کي گهڻ ۾ گهڻ مان صحيح نٿو سمجهان تنهن لاءِ داداگوبند مالهي چيو هو ڪامريڊ بخاري اسانکي چيو تہ توهان جناح جون ٽوپيون ۽ شيروانيون پائي P.K جو جهنڊو کڻي لاڙڪاڻي ۾ احتجاج ڪريو جيئن انگريز سرڪار تي دٻاءُ وجهي سگهجي پوءِ دادا وارن ائين ڪيو هو. اِها ڪامريڊ بخاري جي ڳڻ ڳوٺ صحيح ڪا نہ هئي. ورهاڱي ڪانپوءِ جڏهن ڪامريڊ بخاري کي ڪراچي جيل ۾ قيد ڪيو ويو هو. تڏهن سندس وني شانتا ڪراچي اچي، تڏهوڪي وزيراعليٰ قاضي فضل الله کي ور ڇڏائڻ لاءِ چيو تنهن تي قاضي صاحب وقت جي ڪمشنر هاشم رضا کي گهرائي چيو تہ هُو ڪامريڊ کي آزاد ڪري پر ڪمشنر جواب ڏيئي ڇڏيو. چيائين هُو ڪامريڊ کي ڪو نہ ڇڏيندو. تڏهن قاضي صاحب چيو تہ تون هن کي ڇڏ مان هِن کي لاڙڪاڻي وٺي تو وڃان. اِنهي شرط تي پوءِ ڪامريڊ بخاري وڃي لاڙڪاڻي ۾ رهيو. عبدالحق راڄڙ نوي سالن جي ويجهو هڪ قومپرست آهي جنهنجي ڪاڪي سچل سان دوستي هُئي ۽ ان ناتي بہ هو تر جي ڀهراڙين ۾ چام ساقي لاءِ گڏجاڻين جو اهتمام ڪندو هو. چام ساقي ڪيئي ڀيرا ايندي ويندي عبدالحق راڄڙ وٽ رهندو هو. ڪيتريون گڏجاڻيون عبدالحق راڄڙ جي اڱڻ تي بہ ٿيون هيون. عبدالحق راڄڙ جيڪو پيشي ۾ هڪ محنتي ايماندار اُستاد پڻ رهيو آهي، تنهن سان چام ساقي نِجي ڪچهرين ۾ حال اوريندي چوندو هو ڪيس اردو ڳالهائيندڙ سُرخا برداشت نٿا ڪن ڇو جو هُو سنڌي ماڻهو کي سچو ڪميونسٽ نٿا سمجهن ۽ وري ڀهراڙين جي سجاڳي جي تہ سخت برخلاف هئا جو سندن نقلي وطني پرم ٽُٽڻ جو خطرو هو. روپوشي واري زماني ۾ ناريَ پَٽ ۾ چام تمام گهٽو ڪم ڪيو ڳموري ڳوٺ، مُنيم پلي ڳوٺ ۽ امرڪوٽ ۾ ڪميونسٽ پارٽي جا يونٽ هئا ۽ ٻين ڳوٺن ۾ بہ ماڻهن سان مخفي ميل جول ۽ گڏجاڻيون ٿينديون رهنديون هيون، سائين عبدالحق راڄڙ ٻڌايو تہ پاڻ محسن پلي، عبدالرؤف پلي، عبدلرحمان ڪاڇيلو علي بخش ڪپري، نارائڻ داس ناراويلي ۽ سنيوُمل ڪي ٻيا بہ تنهن عرصي ۾ ڪميونسٽ پارٽي جا ميمبر هئا. ڏه ڏه ميل راتين جو پنڌ ڪري چام ڳوٺن ۾ پهچندو هو هڪ لڳا هو ۽ مامو جُمن ساماري ٽيشڻ تي ڊسمبر سياري شام جو لٿا ۽ برسات اچي ويئي پر هُن همت نہ هاري. سردي ۾ سٽبو جُمن سان گڏ گپ چِڪ ۾ پريو. پِرِيات ويلي اچي، مُنيم پلي ڳوٺ پهتو. جتي همراه انتظار ڪري هليا ويا ۽ باقي چار ماڻهو هِن جي اوسيئڙي ۾ اُتي لالٽيَن ٻاري سُتا پيا هئا. اِها ڳالهہ ٻڌي مونکي ننيڙو ناولٽ "ڳاڙهو لالٽيَن" ياد اچي ٿو. اُتان ڪچهري ڪري، چام پوءِ صبح جو هليو ٿو وڃي، سنڌس ٻڌ ۾ ڪميونسٽ سماچار وارو پرچو سُرخ پرچم بہ هوندو هو. عبدالحق راڄڙ چيو هڪڙو پرچو سنڌي ۾ نِڪرڻ گهرجي تنهن تي ساقي اِها ڳالهہ مڃي ۽ پوءِ عبدالحق راڄڙ پرچي جو نالو هلچل تجويز ڪيو جيڪو سنڌس پريس مان ڇپيو هو. پريس وٽس حيدرآباد ۾ پيل هئي، جِتان ڳاڙهو جهنڊو پرچو بہ ڇپيو ٿي. وقت گذرئي اُها پريس سندس نظرياتي دوست نارائڻ داس ناراويلي کي تحفي ۾ ڏنائين جنهن پوئين زماني ۾ اچي عمرڪوٽ

پريس جي نالي سان امرڪوٽ ۾ پريس قائم ڪئي. ڪالهه جڏهن عبدالحق راڄڙ اِها ڳالهه مونکي ٻڌائي تڏهن مونکي ٻه انگ لڳي ته برابر اِها پريس ته هُن جي پُٽ سندس شاگرد کي وڪڻي ڏني هئي، چو ته هاڻ جديدڇپائي جو مشينون اچي ويئيون هيون هُن مشين جي جاءِ ڪا نه هئي. تڏهن مون پريس خريدڻ واري نوجوان کان پڇيو پريس ڪتي آهي؟ هُن چيو ابا! اُها مون ويهه هزار رپين ۾ ناراويلي کان ورتي هئي ۽ پوءِ جڏهن اُها ڪم جي نه رهي تڏهن هُن ٻاويهه هزار ۾ عرصو ٿيو جو ڪاٻاڙي کي وڪڻي ڏني. اڄ عمرڪوٽ پريس قائم آهي پر مشينون ٻيون پيل آهن. هڪڙي ڏينهن جي ڳالهه آهي ته امرڪوٽ ۾ رات جو ٻِئن تي يونٽ جي گڏجاڻي ڪانپوءِ ڪچهري هلي رهي هئي ته رات انين وڳي وارين خبرن کان اڳي قومي اسيمبلي جي تنهن ڏينهن جي ڪاروائي ۾ پُٽي جي تقرير جو ٽڪرو نشر ڪيو ويو هو اُن ۾ ذوالفقارعلي ڀُٽيَ چيو ڪميونسٽ رهنما جام ساقي کي گرفتار ڪري هُن جيل اُماڻي ڇڏيو آهي. ٽي سگهي ٿو مِسٽر ڀُٽو ڪنهن مخالف جي سوال جو جواب ڏيئي رهيو هجي، تنهن تي جام ساقي ٻيا ريڊيو ٻڌنڌڙ ڏاڍو ڪِليا هئا ۽ پوءِ جام ساقي خاموش ٿي ويو هو (راوي عبدالحق راڄڙ) ۽ گهِري سوچ مان ٻاهر نڪري چيائين ته، يار ڳالهه ٻڌو ڀُٽيَ صاحب مونکي گهرايو آهي ۽ هاڻ مونکي ويٺو پوندو. بين جي پڇڻ تي چيائين مونکي گهرائڻ لاءِ هو ٻيو ڇا چوي؟ اِهو سنديسو آهي. پوءِ جام ساقي وڃي ڀُٽيَ صاحب سان مليو تنهن تي ڀُٽيَ چيو آءُ بگهڙن جي گهيري ۾ آهيان، تون روس وڃ ۽ اُتي وڃي روسي حڪمرانن کي مدد لاءِ چئو ۽ پوءِ جام ساقي روس ويو ۽ تنهن ڏينهن ڪانپوءِ سندس سِڌو واسطو روس سان ٿيو نتيجي طور سندس نندو ڀاءُ سلطان روس مان ڊاڪٽري پڙهي آيو ۽ هي پاڻ ڪميونسٽ پارٽي جو سيڪريٽري جنرل ٿيو تڏهن وڃي اِمپورٽيڊ ڪميونسٽ جهڪا ٿيا. عام ڳوناٽي گڏجاڻين ۾ شريڪ ماڻهن جا نالا نه ونبا هئا چو ته جام ساقي ڪميونسٽ تاجي پيٽي جي طرز تي نالا مخفي رکڻ پئي چاهيا. اُتي ڪتاب پڙهبا هئا، پڙهڻ لاءِ ڏنل ڪتابن تي جيڪو سمجهه ۾ اچي اُهو لکي اچي پڙهبو هو ۽ هڪ ڪتاب اُتي گڏجي پڙهبو هو ۽ باقي وقت ۾ ساقي ايندڙ وقت جي مصيبتن ۽ اذيتن متعلق مشق ڪرائندو هو. مثال طور توهان مٿان قيد ۾ فلاڻي فلاڻي سختيون ڪيون ٿيون وڃن ۽ بيحد ٽارچر ٿئي ٿو ته پوءِ اوهان صرف چئجو ته مونکي ڪا خبر ڪانهي وغيره. تنهن وقت ۾ هوُ مولوي عبدالرشيد جي نالي روپوش ٿي هلندڙ هو. ائين هِن لڪي ڇُپي ڪيترو ئي وقت گذاريو هو هڪ واقعو مامي جُمن دربدر ٻڌايو روپوشي جي عرصي ۾ جام ساقي ڪراچي ۾ وڃي ڪنهن جي بنگلي ۾ نوڪر ٿي رهيو هو. ڏينهن جي ڪم ڪار کان پوءِ رات جو ٻارهين وڳي مالڪن جي گهرايل ڊان اخبار ڪٽي، هٿ ٻتي تي لِڪي پڙهندو هو هڪ رات مالڪ جي پُٽ هِن کي اخبار پڙهندي ڏسي ورتو جام کي ٻانهن مان جهلي چيائين تون ڪير آهين؟ اسان وٽ ڇا لاءِ آيو آهين؟ اُن عرصي ۾ جام پنهنجون ڏاڙهي مُڇوُن ڪوڙائي ڇڏيون هيون. تنهن تي جام پنهنجي سموري ماجرا ٻڌائي ته نوجوان اچرج ۾ پئجي ويو ۽ پوءِ جام جيترا ڏينهن اُتي رهيو آرام

سان هو.

چام ڳموري ڳوٺ جي يونٽ جي گڏجاڻي ۾ هڪ نعرو ڏيئي چيو: ”ضياءِ ظالم اور غدار، ڪروڙون ڪوڙُون ڪا حقدار“ اِهو نعرو پوءِ ناريَ پٽ جي ڪامريڊن واهن جي سموري واٽرن جي موڳن تي لکي ڇڏيو ۽ اهڙا ٻيا نعرا لکيا ويا هئا. چام ساقي ميرپورخاص ۾ ڊاڪٽر محمد خان سميجيَ ۽ غلام قادر مِرراڻي وڪيل وٽ گهڻو ايندو ويندو هو ۽ اُتي گڏجاڻيون بہ ٿينديون هيون. امرڪوٽ ۾ جڏهن سنڌي جو ليڪچرر خادم حسين سولنگي آيو جيڪو وقتاً بہ وقتاً ذاتيون پيو بدلائيندو هو ڪڏهن شَر ٿي ويندو هو. اِهو همراهہ خيرپور جو هو ۽ ڪميونسٽ پارٽي سان واڳيل هئڻ ڪري هِن امرڪوٽ ڪاليج اندر شاگردن ۾ ڪافي ڪم ڪيو ۽ هي هولي ۽ ڏياري جي ڏِڻن ۾ بہ شريڪ ٿيندو هو تہ ٻهراڙين جي گڏجاڻين ۾ بہ ايندو هو. چام ساقي تمام گهڻو ملڻ سار ماڻهو هو پهرين ملاقات ۾ ماڻهو هِن کي پنهنجو محسوس ڪرڻ لڳندا هئا خاص طور هِن جي چُمي جيڪا هي ڪنڌ تي ڏيندو مشهور ٿي هئي. منهنجي آخري ملاقات 2016ع ڊسمبر ۾ ٿي هئي، تڏهن چام ساقي جسماني ۽ ذهني طور تي مونکي بہ تمام گهڻو ضعيف لڳو هو. سبب ٻيو ڪو ئي نہ هو مٿس ٿيل تاچر ۽ ڪلوُرن. تن ٻچاڙي جو هٽي مڙس کي هيٺو ڪري وِڌو. هي تہ ماڻهو ها. تارچرن ۾ جبل بہ پُريوَ پورا ٿيو وڃن ۽ جڏهن سوويت روس وکريو تنهن وڏن وڏن تونگرن کي لوڏي ڇڏيو. ڪيترائي ڪميونسٽ تِين والِي جا پارا ٿي پيا هئا جيئن اڄڪلهہ جا سنڌي قوم پرست آهن. جن جو اگهہ ٽَڪيَ ڏڙِي ٿي پيو آهي.اِهي اسان وارا همراه بہ سائين جي ايم سيد جي اک پُورڻ جو انتظار ڪري رهيا هئا. سو چام ساقي پوباڙي جو معاشي ڏکيو وقت اچي ويو هو. ڪنهن بہ ڪامريڊ يا پارٽي شايد سار نہ لڌي هئي. جيسين مونکي ياد آهي ڪيترائي ڪامورا چام ساقي جي مدد ڪرڻ پيا چاهين پر اُهي هِن تائين سِڌا پهچي نہ پيا سگهن. چو تہ توهان سڀ سمجهو ٿا ڪامورو ڪمزور ٿيندو آهي. بهرحال اُتوبهہ سئو چورانوي تائين جو چام ساقي هڪ ڪميونسٽ آدرشي انسان هو جنهن کي پوري عالم تي سُڃاتو. تنهن ڪانپوءِ واري چام ساقي کي مان ايئن نٿو سُڃاڻان. جيئن پوياڙي عمر ۾ دعائون لکندڙ شيخ اياز کي نٿو سُڃاڻان. پوءِ بہ چام ساقي تنهنجو بہ تہ منهنجو بہ آهي. چو تہ درگذر سنڌ جي خمير ۾ موجود آهي، ۽ جڏهن سيني ٻڏو چام ساقي جهان ڇڏي ويو آهي تڏهن ٿر واسين جا نيڻ سندس جسد جاڪي جو آخري درشن ڪاڻ چام جي پريل پيالي وانگي اُتلَ ڪائي رهيا هئا. تہ تنهنجي ۽ منهنجي چام سچل جو آخري درسن ٿيندو. وري موقعي ۽ مُند جي مناسبت سان آرڙ جو ڏٿ ڏيندڙ پوتا جهاڙ ۽ وڻ مَجر ۽ ڦُل جهليو راهن ۾ چام لاءِ واجهائي رهيا. روهيڙي جا ڳاڙها گُل راهون تڪي رهيا پر هُو هميشہ جيان اچڻو ڪو نہ هو چو تہ شيخ اياز وانگي: ”ٽِڙي پوندا تاريئين جڏهن ڳاڙها گُل تڏهن ملنداسين“ وارو وعدو هُن نہ ڪيو هو.

ٽيا ساقي ڄام سينءَ مهاڻا محروم

بخشل ٿلهو



جڏهن بہ ڪو وڏو ماڻهو مرندو آ تہ اسان نٺڏين لاءِ اهو اڇي مسئلو پيدا ٿيندو آ تہ ان وڏي ماڻهوءَ يا سندس پورهيي جي ڪٿ ڪيئن ڪريون؟ اهو مسئلو انهن ماڻهن لاءِ شايد نہ بہ هجي جيڪي اڄ بہ 70 ۽ 80 جي عوامي سياست کي ٽِن ڏهاڪن جي رجحانن يا بحثن سان سمجهڻ گهرن ٿا. ڇاڪاڻ تہ پوءِ امڪان آهي تہ اسان هڪڙن جي ڪوتن کي ڪنهن قدر نظرانداز ڪري وڃون ۽ ٻين جي ڪوتن کي ڏسڻ لاءِ آتشي شيشي (magnifying glass) جي مدد وٺون. پر جن ڪجهہ اڏڻ لاءِ سياست ۾ تڏهن پير پاتو (نوي جو ڏهاڪو) جڏهن لوڪ لڏڻ ۾ پورو هو ۽ جن پنهنجي ترقي پسنديءَ کي سائو رکڻ لاءِ هر گهاٽ تان اُڃ پنهنجي اجهائي، تن سياسي ڪارڪنن لاءِ اهو سوال اڄ بہ موجود آهي تہ هو ڪيئن پنهنجي سياسي وڏن (جي ايم سيد، ڄام ساقي يا رسول بخش پليجو) جي آسمان جيڏي قد جو سندس آسمان جيڏين غلطين سان رشتو سمجهن ۽ سمجهائين. مثال طور اوير يورپ ۽ دنيا جا اشتراڪي ملڪ سرڪاري اعزاز سان جنهن شخص کي ٻي ملڪ جي صدر جهڙو مان ڏين تنهن اڳواڻ کي ڪهڙي نانگ ڪاڏو جو اُهو سنڌ جي وڏي وزير جو صلاحڪار بڻجي دادو ۾ انجو انتظار ڪندو رهيو؟ ڇا اها بزدلي هُئي. نہ قطعي نہ. پورهيت پرتَ جڏهن طبقاتي فڪر سان لائون لهندا آهن تہ ڄام جهڙا ڪردار پيدا ٿيندا آهن. سو جنهنجي ڇيچ آدرش هٿ ۾ تنهنڪي ڪهڙي لهر ڪهڙو لوڏو. اهو بہ ڄام جو ئي ڇوڙ هو تہ بنديخاني ۾ تشدد دوران جنهن بہ پارَ کي اڪيلو سمجهڻ شروع ڪيو. تنهن کي اُن پل لڳندڙ هڪ ڏڪ، ڀيٽو لڳڻ شروع ٿيندو آهي. هو تہ جالب جيان غلامي جي آدابن کان واقف هو ۽ سنگهرن جي ساز تي رقص ڪرڻ ڄاڻيندو هو. اهڙي

ريت جنهن هٿين خالي ماڻهوءَ سامهون هٿيارن وارا هيٺا هُجن. جنهن پورهيت کان جرنيل جو جيرو ڇڇندو هُجي. تنهن جِيءَ ۾ بُت ۾ ڪهڙي بزدلي؟

سناور سِيهن. جتي پير نہ پڪين
اُتي ڪاهوڙين. ور ڏئي وڻ چوندبيا.
شاهہ

چام تہ اهونڪسلي هو جيڪو هٿڪڙين ۾ هوندي بہ جنرل گيلارڊ جي دڙڪي کي وياج سميت ڦيرائي سندس منهن ۾ هٽندو هو. بلڪل ايئن جيئن هڪ دفعي هوٽل تان ڪنيجڻ کان اڳ ماني کائڻ دوران هُن گوشت کائي هڏا پاسي وينل ايجنسين جي عملداران ڏانهن اُڇليا ٿي. جيڪڏهن ايئن نہ هجي ها تہ آزاديءَ ڪانپوءِ يُتي جي ان جملي "اسان توکي ٿا ويساريون تون اسانکي ويساري ڇڏ" جو جواب چام اهو نہ ڏي ها تہ "ويسارڻ کان ياد ڪرڻ گهڻو بهتر آ". خوف تہ ڪنهن قيمتي شئي جهڙوڪ مال ملڪيت يا ساهہ وڃائڻ جو ٿيندو آ. مال ملڪيت تہ وٽس هو ڪونہ. باقي ساهہ جو سودو بہ هو انهن سان ڪري چڪو هو جنهن وٽ وڃائڻ لاءِ ڪُجهہ ناهي هوندو.



اهڙي ريت چام تہ جديد سنڌ جو اُهو وتايو هو جيڪو بوڏ دوران هٿ ۾ لٺ ۽ ڪُلهي تي رليءَ جي سامان سان ڪنهن ٿَلهي مٿان بيهي تڏهن کلي رهيو هو جڏهن هر ڪو خوف ۾ ورتل هو ۽ پنهنجي ميڙي چونڊي سنڀارڻ ۾ پورو هو. تڏهن وتايو بہ اهو چئي رهيو هو تہ "ڪڏهن ڪڏهن سُڃائي بہ ڪم اچي ويندي آ". سو سُڃائي ۽ سادگي تہ چام جي سگهہ هُئي. ذاتي ملڪيت کان نفرت هن لاءِ ڪو مارڪسي ڦارمولو نہ پر جيئڻ جو ڍنگ هو. هو تہ نام نهاد منصفن اڳيان فيض جي انهن سٽن جي تجسيم ٿيو بيٺو هوندو هو تہ

ہم خستہ تنوں سے محتسبو کیا مال منال کا پوچھتے ہو
جو عمر سے ہم نے بھر پایا سب سامنے لائے دیتے ہیں
دامن میں ہے مشت خاک جگر ساغر میں ہے خون حسرت مے
لو ہم نے دامن جھاڑ دیا لو جام الٹائے دیتے ہیں. فیض

صرف هوند وارا. ظالم يا ڦورو ئي بزدل ٿيندا آهن ۽ چام اهڙو ڪجهہ بہ نہ هو. پوءِ جيڪڏهن اها بزدلي يا خوف نہ هو تہ ڇا هو جنهن چام جهڙي جبل کي جهوري وڌو؟ ڇا اهو ٿرڊ ڊگري تشدد هو جنهن سندس اعصابن ۽ ارادن کي ڪمزور ڪيو؟ ٿي سگهي ٿو.

چا اها مايوسي هُئي؟ ها اها مايوسي ئي هُئي. اها بزدلي ڪان بہ خطرناڪ بيماري آهي، جيڪا جڏهن جنهن کي لڳندي آ تہ پوءِ هر بيماري ان ۾ پنهنجو گهر ڪندي آ ۽ ڪُجهہ مثالن کي چڏي ڪري ماضيءَ جي ڪامريڊن ۽ ڪارڪنن ۾ وڏي پيماني تي وچڙيل پِڻ آهي. جيئن عيسائيت جي مبلغ بلي گرام چيو هو (اجازت ڏيو تہ سندس جملي کي ٿورو اُبتو ڪري پيش ڪجي)

"مايوسي هڪ وچڙندڙ (حالت يا جذبو) آهي، جڏهن ڪو جمي بيٺل پُراميد ماڻهو مايوس ٿيندو آ تہ ٻين جو سڏو ڪرنگهو بہ ڇپو ٿيڻ شروع ٿيندو آ" سو اها مايوسي ئي هُئي جيڪا سوويت يونين جي پٽ پوڻ سان، ڏوڙ تي گهڻ کي انڌو ڪري رهي هئي ۽ سندن ساهہ ۾ واسو ڪري رهي هُئي. پر امام علي نازش جهڙا ڪي ايڪڙ ٻيڪڙ ماڻهو بہ هيا جيڪي پنهنجي ڦڦڙن جا ٽي حصا وڃائڻ ڪانپوءِ بہ گندي هوا کي گندو چوندي، ان ۾ ساهہ نہ کنيائون ۽ سرمائيداريءَ کي ئي سڏارن جي شرط تي قبول ڪونہ ڪيائون. 1991ع ۾ پارٽي جي اندروني ڇڪتاڻ ۽ سوويت يونين ۾ رد انقلاب جي ڪاميابي ڪانپوءِ ڄام پارٽي سيڪريٽري جي عهدي تان استعيفا ڏئي، لال خان جي طبقاتي جدوجهد ۾ شامل ٿيو ۽ پوءِ 1994ع ۾ هُن باضابطا پي پي ۾ شموليت اختيار ڪئي. بعد جي سموري عرصي ۾ استالن ۽ سوويت يونين جي انهدام ڏانهن هُن اُهو ئي رويو رکيو جيڪو ٽُلهي ليکي ٽراٽسڪائيٽ رجحانن جو رهندو آيو آهي (منهنجون ساڻس ابتدائي ڪچهريون بہ انهن ڪجهہ گڏيل اسٽڊي سرڪلن ۾ ٿيون). بهرحال پي پي ۾ شموليت سان ڪامريڊ ڄام پنهنجي نظرياتي سادگي کي ظاهر ڪيو ۽ سياسي طور موقعي پرستيءَ جي ور چڙهيو. هجي ها ڄام ڪو يونٽ يا ضلعي سطح جو ڪارڪن تہ پاڻ ڪٽي ڳالهہ ڪائي بہ وڃون ها. پر ڄام هن خطي جي عوامي سياست جي هڪ سگهاري رجحان جو مرڪزي اڳواڻ هو. سندس فيصلي جا اثر ان پوري رجحان تي پيا. ياد رهي تہ ليننی سياست ۾ موقعي پرستي جي رجحان کي هڪ عوام ۽ انقلاب دشمن رجحان طور ڏٺو ويندو آ. انجو مطلب انفرادي طور موقعي پرست يا ڪرپٽ ٿيڻ ناهي. ڄام آخر تائين انهن ننڍن شخصي عيبن کان وڏو ماڻهو هو. پر هُن جنهن سياست جي چونڊ ڪئي سا جمهوريت جي نالي ۾ موقعي پرستي جي ئي تشريح ۽ ترويج هُئي ۽ آهي. مثال طور اها تاريخ جي ڪيڏي نہ ستم ظريفي آهي تہ جنهن ماڻهوءَ پنهنجي جمار جي وڏي حصي ۾، سرمائي ۽ سرمائيدارن خلاف جهد ڪندي بدترين تشدد برداشت ڪيو هجي، تنهن پڇاڙان سندس نالو ان پارٽي جي نسبت سان اچي جيڪا ملڪ جي تازي سينيٽ چونڊ ۾ هارس ٽريڊنگ جي ان مثال کي قائم ڪيون ويني هجي جنهن سامهون اسٽيبلشمينٽ جا سياسي سيل بہ شرمائين؟ ڇا ڄام جي ان مفاهمت سبب انجو پورهيو ضايع ٿي وڃي ٿو؟ نہ قطعي نہ. اڄ بہ جيڪڏهن ڪنهن انقلابي جي ڳالهہ سنڌ جي جهر جهنگ ۾ پنهنجي پاڙ هٽي ٿي تہ ان ۾ ڄام جهڙن ماڻهن جي پوئين ڏنل پاٺيءَ جو بہ حصو آهي ۽ رهندو. پنهنجي ڪوتن باوجود ڄام جو پورهيو کيس هن خطي جي عظيم انقلابي اڳواڻن جي صف ۾ شامل ڪري ٿو ۽

نون انقلابين کي سکڻ لاءِ گهڻو ڪُجهه آڇي ٿو. ڪميونسٽ سياست سان سلهاڙيل ڄام جي سموري زندگي، نون ساٿين لاءِ هڪ انقلابي جي اُٿڻ، ويهڻ ۽ وڙهڻ جي ڍنگ ڪي سمجهائي ٿي. ايتريقدر جو ڄام جو ٽڪجڻ ۽ ٽٽڻ پڻ اسانجي سکيا ڪري ٿوءِ ٻڌائي ٿو ته آدرش ۽ ماڻهو هڪ هوندي به هڪ ناهن هوندا. مايوس ماڻهن مان ٿبو آ. آدرشن مان نه. آدرش ته تجريد (يا خيالي) هوندا آهن. اُهي نوس (مادي) تڏهن ٿيندا آهن جڏهن ماڻهو ان کي پنهنجو ڪندي انکي پنهنجي سمجهه ۽ عمل ۾ اظهاريندا آهن. ان لحاظ کان عام لوڪ جو آدرشي ماڻهن کان متاثر ٿيڻ فطري به آهي ته عوامي سياست لاءِ سياويڪ به. پر ماڻهن ۽ آدرشن واري سنهي فرق کي گم ڪرڻ جا نقصان به سوايا آهن. جيئن اسان ڏٺوسين ته ڄام جي ڪِرڻ سان ڪميونسٽ ڪارڪنن جي ٻين يا ٽين قيادت پڻ ڊومينو راند (Domino effect) جيان هڪٻئي پٺيان ڪرندي رهي. جن جي گهٽائي بعد ۾ اسٽيٽسڪو حامي انهن پارٽين جو حصو ٿي ڪين سگهاري ڪرڻ جو ڪم ڪندي رهي، جنهن سان تضاد ۾ ئي پورهيت سياست جو سچ لڪل هو. منهنجي خيال ۾ آدرشي سياست جي ڪارڪنن کي تاريخ جو اهو سبق نه وسارڻ گهرجي ته آدرش ڍهندا يا مرندا ناهن پر جي اسان ماڻهن کي پنهنجي آدرشن جي تجسيم سمجهي پوڄيندا سين ته پوءِ ماڻهو ڍهندو به آ ته مرندو به آ. ڄام پُڄاڻان ٽوٽي جو مايوسي جو دور اڄا جاري آهي ۽ انجو سڀ کان زوردار اظهار ڪي ٻيا نه پر عوامي سياست سان جڙيل ۽ هاڻ پاسيرا ٿيل پراڻا ماڻهوئي هر وقت ۽ هر جاءِ تي ڪري رهيا آهن. ان باوجود مان سمجهان ٿو مايوسي هر لحاظ کان ڪا ناڪاري شئي به ڪونهي. مايوسي ته اهڃاڻ آ پراڻ جي ڪارائتي نه هئڻ ۽ نواڻ جي ضرورت جو ۽ جيسيتائين عوامي سياست اهي گهرجون پوريون نه ٿي ڪري، تيستائين اهو دور ائين ئي هلندو رهندو. اها هن دور جي مايوسي ئي ته آهي جنهن سمجهايو آهي ته هڪ بي بنياد اميد پرستيءَ کان حقيقت پسنداڻي مايوسي هزار ڀيرا ڀلي هوندي آهي. اها حقيقت پسنداڻي مايوسي، ان ناڪاري موضوعي مايوسي کان ان معنيٰ ۾ ڌار آهي، جنهن معنيٰ ۾ ماءُ جي پيٽ واري اونڌاهي (جنهن مان ڪجهه پيدا ٿيڻو آ) قبر جي اونڌاهي کان الڳ هوندي آ. ان لحاظ کان هن خطي ۾ نئين عوامي مزاحمت جڏهن پيدا ٿيندي ته اُها پراڻ کي به ائين اظهاريندي جيئن نيئن ڄاول ٻار جا نقش ۽ مهانڊا پنهنجي ناني يا ڏاڏي تي ويندا آهن ۽ ان معنيٰ ۾ ڪامريڊ ڄام جي نسبت به رهندي ته ورجاءُ به ٿيندو. ڪامريڊ اسٽالن ڀلي ريت اها ڳالهه سمجهائي هُئي ته جيڪي ماڻهو عوام لاءِ جيئندا آهن اُهي ڪڏهن ناهن مرندا ڇاڪاڻ ته عوام ڪڏهن به ناهي مرندو.

بلي شاهه اسين مرڻا ناهين
گور پيا ڪوئي هور

سائنس

بگ بينگ ! هڪ معجزو يا فطري عمل ؟

اسد ناريجو

ڪائنات جو عدم مان نهڻ واري بگ بينگ جي تصور تي ڪيترن ئي ويهين صدي جي سائنسدانن پنهنجا اختلاف ظاهر ڪيا، جنهن ۾ سرفهرست نالو سويڊن (Sweden) جو هڪ مشهور نوبل پرائز حاصل ڪندڙ سائنسدان هينس الفوين (Hannes Alfven) آهي. جيڪو جديد پلازما فزڪس(Plasma Physics) جو باني پڻ آهي. الفوين موجب ته اسان مان ڪنهن به ڪڏهن عدم مان مادو نهندي ڪونه ڏٺو آهي. تنهنڪري اهو سوچڻ ته اهو عمل ڏوراهين ماضيءَ ۾ ڪڏهن ٿيو آهي بي معني ٿيو پوي. الفوين مطابق جيڪي عمل حال ۾ ٿي رهيا آهن اهي ئي عمل ڪائنات ۾ ٿوري گهٽي فرق سان ماضيءَ ۾ به ٿيا هوندا. تنهنڪري پلازما ڪاسمولاجي(Plasma Cosmology) جي سمجهاڻي مطابق اسان جيئن ته حال ۾ هڪ ارتقاء ڪندڙ تبديل ٿيندڙ ڪائنات ڏسون ٿا. تنهنڪري ڪائنات هميشه کان موجود رهي آهي ۽ ارتقاء ڪندي رهي آهي ۽ مستقبل ۾ به لامحدود وقت تائين هميشه موجود رهندي ۽ ارتقاء ڪندي رهندي.

اسان پهريان واري مضمون ۾ ان ڳالهه تي به بحث ڪري آيا آهيون ته مادو هميشه کان موجود آهي ۽ هميشه موجود رهندو واري سائنسي قانون مادي جو عدم مان اسرڻ کي رد ڪري ٿو ۽ الفوين جي ڳالهه کي جي هن نظر سان ڏسون ته موجوده ڪائنات بگ بينگ مطابق هڪ خاص وقت ۾ نهي به آهي ته ان کان پهريان مختلف شڪل ۾ ئي سهي مادي جو موجود هئڻ ۽ مستقبل ۾ هن موجوده ڪائنات جي تباهي ۽ زوال کان پوءِ به هن مادي جو (مختلف شڪل ۾) موجود هئڻ اٽل ٿو لڳي.

بحرحال، اها اختلاف راءِ ئي سائنس جي علم جي خوبصورتي آهي جيڪا هن علم کي بئي ڪنهن علم جي ڀيٽ ۾ سچ جي ويجهو وڃي پهچائي ٿي ۽ سا هميشه اسرندي رهندي.

هاڻ اچو ته جڳ مجيل بگ بينگ نظريي مطابق نهندڙ ڪائنات کي ترتيبوار سمجهڻ جي ڪوشش ڪيون. ان کان پهريان هن ڳالهه کي نظر ۾ رکڻ ضروري آهي ته بگ بينگ نظريو البرٽ آئنسٽائن جي ٿيوري آف رليٽوٽي (Theory of Relativity) جي مدد سان اخذ ڪيل آهي. جيڪا وقت کي هڪ نسبتي عمل طور سمجهي ٿي، جنهن جي معني آهي ته ڪائنات ۾ موجود هر شيءِ جو وقت ساڳي رفتار سان نٿو گذري. هڪ تيز رفتار جسم جو وقت (گهٽ رفتار واري جسم جي ڀيٽ ۾) آهسته گذري ٿو. تنهنڪري بگ بينگ جيڪڏهن هڪ سيڪنڊ جي به ڪريون (10^{-43}) حصن تي ڳالهائي ٿي ته اڄ جي پوڻ جي ڳالهه ناهي. اهو هڪ نسبتي وقت آهي جيڪو اسان جهڙن آهسته رفتار وارن

جسمن جي پيٽ ۾ يقينن تمام تورو ۽ ناممڪن آهي. ٻي ڳاله جيڪا ان ٿيوري مان ورتل آهي اها آهي توانائي جو مادي ۾ ۽ مادي جو توانائي ۾ تبديل ٿيڻ. بگ بينگ نظريي بابت سائنسي ثبوتن جو ذڪر بہ اسان پهرين مضمون ۾ ڪري آيا آهيون.

بگ بينگ (Big Bang)

بگ بينگ مطابق هن موجوده ڪائنات جي شروعات 13.7 ارب (Billion) سال پهريان هڪ وڏي ڌماڪي سان ٿي جنهن سان خلاء (space) هڪ دم هر طرف وڌڻ ۽ ڦهلجڻ لڳو. ان وقت مادو ۽ توانائي بہ مختلف شيون نہ پر هڪ ئي شيءِ يعني توانائي هئي. هن (بگ بينگ) عمل کي سائنسدانن مختلف دؤرن (اسان جي نسبت سان تمام ننڍي وقت) ۾ ورهايو آهي. جنهن جو ترتيبوار ذڪر هيٺ ڏجي ٿو. هر دؤر سان گڏ ان جو وقت بہ لکيو ويو آهي.

1. انفليشن (Inflation) 10^{-37}سيڪنڊ کان 10^{-32}سيڪنڊ تائين

اسٽرنگ ٿيوري (String Theory)جو پائيوار باني ايلن گوٿ (Alun Guth)جي سائنسي کوج مطابق بگ بينگ جي ڌماڪي کان 10^{-37}سيڪنڊ کان 10^{-32}سيڪنڊ اندر ئي ڪائنات هڪ لامحدود ننڍي اڻ (Primordial Atom) مان تمام تڪڙي هڪ فٽ بال جي ماپي جيتري ٿي وئي جنهن کي سائنسدانن انفليشن معني سوج جو نالو ڏنو. اها سوج بنيادي طور خلاء جو ڦهلاءُ هو جيڪا هڪدم هر طرف ڦهلجڻ شروع ٿي. مشهور سائنسدان اسٽيفن هاڪنگ چواڻي اها خلاء هڪ منفي توانائي Negative Energy) جنهن کي Dark Energy جوبہ نالو ڏنل آهي) هئي ۽ مثبت توانائي (Positive Energy) بہ ان سان گڏ وڌڻ لڳي جنهن اڳتي هلي مادي جي بنيادي جزن (Particles) کي جنميو. هن دوءر ۾ درجہ حرارت کربين (Trillion) ڊگري ڪيلون هئي.

2. ڪوارڪ_گلوآن جو دوءر (Quark Gluan Era) 10^{-32}سيڪنڊ کان 10^{-9}سيڪنڊ تائين

انفليشن کان پوءِ هن ٻئي دوءر ۾ ڪائنات پهريان کان ڪجهه ٿڌي ٿي تہ ڪجهه بنيادي جزا جنهن کي گلوآن (Gluan) ۽ ڪوارڪس(Quarks) چئجي ٿو جنميا. جيڪي وري هڪ ٻئي جي تضادي جزن سان ملي توانائي ۾ تبديل ٿي ختم ٿي ٿيا ۽ اهو عمل هن دؤر ۾ لڳاتار ورجڻ لڳو. هتي اها ڳالهہ سمجهڻ ضروري آهي تہ مادي سان گڏ هڪ تضادي مادو (Anti-Matter) بہ فطرت ۾ وجود رکي ٿو. هن (ڪوارڪ_گلوآن دؤر) ۾ جيو وجي ٿو تہ مادي سان گڏ تضادي مادو بہ لڳ ڀڳ ساڳي تعداد ۾ ٺهڻ پئي لڳو. مادو ۽ منفي مادو جڏهن پاڻ ۾ ملندا آهن تہ ان جو نتيجو بنهي جو تباهہ ٿيڻ ٿي هوندو آهي ۽ نتيجي ۾ توانائي نهندي آهي, جيڪوعمل البرٽ آئنسٽائن جي قاعدي جي عين مطابق آهي. ان جو مثال اڄ بہ هائڊروجن عنصر (Hydrogen Atom) جو پنهنجي تضادي عنصر پوزيٽران (Positron) سان ملڻ ڪري بنهي جو توانائي ۾ تبديل ٿيڻ آهي. پر اڄ مادي

جي پيٽ ۾ تضادي مادو تمام گهٽ تعداد ۾ موجود آهي ۽ اها ئي وجه آهي ته اج ڪائنات ۾ مادو پنهنجي مادي واري صورت برقرار رکي سگهيو آهي. ان سان گڏ اهو سوال به پيدا ٿئي ٿو ته پوءِ ڪوارڪ-گلوآن دؤر ۾ مادو ۽ تضادي مادو لڳ ڀڳ ساڳي تعداد ۾ هجڻ باوجود مادو ڪيئن بچي ويو؟ ۽ تضادي مادو ختم ٿي ڪائنات ۾ اج نه هئڻ برابر ڇو آهي؟ ان جي جواب ۾ سائنسدانن جو خيال آهي ته تمام ٿوري فرق سان ئي صحيح پر مادو تضادي مادي کان ڪوارڪ_گلوآن دؤر ۾ وڌيڪ پئي نهيو جيڪو آهسته بچندو پنهنجي تعداد ۾ تضادي مادي کان ايترو ته وڌي ويو جو مادي جو رهڻ ۽ منفي مادي جو ختم ٿيڻ اٽتر ٿي پيو. هن دوءر جي مادي کي ڪوارڪ_گلوآن پلازما (Quark Gluan Plasma) به چيو ويندو آهي.

3. فطري قانونن جو دؤر(Natural Laws Era) 10^{-9}سيڪنڊ کان 10^{-6}سيڪنڊ تائين

هن دؤر تائين تضادي مادو نهڻ گهٽ ٿي چڪو هو ۽ ان سان گڏ ڪوارڪس_گلوآن جو توانائي ۾ تبديل ٿيڻ به. ان جو نتيجو بنهي جزن جو گهٽي تعداد ۾ موجود هئڻ نڪتو ۽ ساڻ ئي توانائي جون شڪلون به تبديل ٿيڻ ۽ اسرڻ لڳيون. ڪائنات ۾ توانائيءَ جي هڪ قسم جي قوت هئڻ بجاءِ ان چار قسمن جون شڪلون اختيار ڪيون جيڪي اج تائين موجود آهي ۽ سائنس خاص ڪر فزڪس جا سڀ قانون انهن ئي چار توانائي جي قوتن جي سڌي يا اٹسڌي طرح سمجهاٽي آهن. انهن جا نالا هي آهن.

1. اسٽرونگ نيوڪليئر فورس (Strong Nuclear Force)
2. برقي-مڪناطيسي قوت (Electro-Magnetic Force)
3. ويڪ نيوڪليئر فورس(Weak Nuclear Force)
4. ڪشش ثقل جي قوت(Gravitational Force)

مٿي ڏنل چار قوتون هن دوءر ۾ پيدا ٿيون جيڪي اج ڪائنات جي تقريبن سيني فطري قانونن جو بڻ بڻياد آهن. هن دؤر جي ختم ٿيڻ تائين چيو وڃي ٿو ته ڪائنات تقريبن هڪ ارب ڪلوميٽر تائين ڦهلجي چڪي هئي.

4. هيڊران ۽ ليپٽان جو دؤر(Hadron & Lapton Era) 10^{-6}سيڪنڊ کان 1 سيڪنڊ تائين

هن دؤر ۾ ڪوارڪ_گلوآن ملي ڪري بيا بنيادي جزه هيڊران ۽ ليپٽان ٺاهڻ شروع ڪن ٿا. جيڪي اڻ (Atom) جي نيوڪليس (Nucleus) جا حصا آهن. ڪوارڪس جا ڇهٽا قسم موجود آهن جنهن مان ڇهه قسم وڌيڪ پائيدار آهن ۽ جيڪي پوءِ لاتعداد طريقن سان ملي مختلف قسمن جا هيڊران ۽ ليپٽان ٺاهن ٿا.جن ۾ ڪجهه بڻ پائيدار آهن ته ڪجهه وري نهي ٿوري ئي وقت ۾ ختم ٿيو وڃن. اهو عمل اج به ڪائنات ۾ جاري آهي. جنهنڪي سائنسدانن مختلف تجربن دوران گهڻ وزني ائٽن (Heavy

(Atoms) کي ڀاڱ ۾ ٽڪرائي انهن کي پنهنجن ننڍن بنيادي جزن جھڙوڪ ڪوارڪ، هيڊران، ليپٽان وغيره ۾ ٽوڙي واضح ڪيو آهي، جنهن جو مثال سوئٽزرلينڊ (Switzerland) ۾ موجود لارجھيڊران ڪولائيڊر(Large Hadron Collider) آهي. هيڊران جي پائيدار قِسم پروٽان ۽ نيوٽران آهن جن کي ملائي هيڊران جو هڪ قسم بيريون (Baryon) چيو ويندو آهي.

5. **نيوڪليس جي ٺهڻ جو دؤر**(Nucleo-Synthesis Era) **1 سيڪنڊ کان 200 سيڪنڊ تائين**

هن دؤر جي شروعات تڏهن ٿئي ٿي جڏهن بگ بينگ کي ٿيندي اڃان صرف هڪ سيڪنڊ ٿيو آهي! ۽ سائنسدانن چواڻي تہ ڪائنات هن دؤر تائين تقريبن هڪ سؤ ارب ڪلوميٽر تائين ڦهلجي چڪي هئي! جنهن ۾ درجہ حرارت هاڻ تقريبن ڏه ارب ڪيلون آهي! جنهن ۾ تمام گهڻي تعداد ۾ بنيادي جزہ (جھڙوڪ، پروٽان، نيوٽران ۽ اليڪٽران) موجود آهن. هاڻ پهريون دفعو بيريونس (پروٽان ۽ نيوٽران) پاڻ ۾ ملي اٽن(Atoms) جو نيوڪليس ٺاهن ٿا، جيڪو اڳتي هلي هائڊروجن عنصرن جي ٺهڻ جو سبب بڻجن ٿا. هن دؤر ۾ اڃان اليڪٽرانس (Electrons) نيوڪليس جي چؤڌاري نٿا ڦرن جنهن جو سبب اڃان تمام گهڻي درجہ حرارت جو موجود هئڻ آهي. اسٽرونگ نيوڪليئر فورس جي ڪري پاڻ ۾ ملڻ وارا بيريونس جڏهن بنا اليڪٽران جي نيوڪليئس جي تشڪيل ڪن ٿا تنهن مادي کي سائنسدان پلازما (Plasma) جو نالو ڏيندا آهن. پلازما اڄ بہ ڪائنات ۾ موجود بين مادي جي صورتن مان وڏيڪ تعداد ۾ موجود آهي.

6. **اندهيري وارو دور**(Opaque Era) **200 سيڪنڊ کان 379،000 سالن تائين**

بگ بينگ کان بہ سوء سيڪنڊ (200 seconds) پوءِ شروع ٿيندڙ هي دور ايندڙ گهڻي وقت تقريبن ٽي لک اٺاسي هزار (379،000) سالن تائين هلي ٿو. هن دور ۾ اليڪٽرانس پهريون دفعو پلازما واري نيوڪليئس سان ملي هائڊروجن جو عنصر ٺاهن ٿا. سائنسدانن پاران هن دور کي اندهيري وارو دؤر چوڻ جو ڪارڻ تارن (Stars) جو اڃان نہ ٺهڻ ۽ هائڊروجن عنصرن جو پاڻ وچان روشني پيدا نہ ڪرڻ ڪري اندهيرو هئڻ آهي. پر ان اندهيري يا روشني جي ڪهڙي اهميت ٿي رهي جيڪر ان روشني کي ڏسڻ لاءِ ان وقت ڪا اک نہ هجي! هائڊروجن عنصرن جي ٺهڻ کان ڪروڙهان سال پوءِ جڏهن اهي جهجهي تعداد ۾ موجود هئڻ ڪري ڪشش ثقل (Gravity) انهن تي اثر انداز ٿي ۽ پاڻ ۾ انهن (هائڊروجن عنصرن) کي ملائي هڪ نئي عمل کي جنمي ٿي، جنهن جو نتيجو تارا، انهن مان پيدا ٿيندڙ روشني، سيارا، نوان عنصر، ۽ آخرڪار ڪهڪشائون جنم وٺن ٿيون. جيڪي اڳيان ايندڙ مضمونن جا موضوع هوندا.

فلسفو

ارسطو کان پوءِ جو يوناني فلسفو

آزاد ماڇي

يوناني فلسفي جي تاريخ تي سماجواد ۾ هلندڙ سلسليوار مضمونن جو هي آخري مضمون آهي. ان سلسلي جي شروعات سقراط کان پهرين جي فلاسفر ٿيليز کان سماجواد جي مارچ/ اپريل 2015 جي پرچي کان ڪئي وئي هئي جنهن کانپوءِ سماجواد جي مختلف ڪڙين جنهن ۾ اناڪسيمينڊر، اناڪسمنيز، فيثاغورث، زينافنيز، پارمينڊيز، زينو، هيراڪلٽيس، امپيڊوڪليز، انڪساگورس، ڊماڪرٽس، سوفسطائي، سقراط، افلاطون ۽ ارسطوجي زندگين سان گڏ انهن جي فلسفي کي پڙهندڙ اڳيان پيش ڪيو ويو.

پرٿوي جي هجڻ جو سبب پاڻي جاڻائڻ جي پهرين شعوري ڪاوش ٿيليز جي آهي. پوءِ مختلف فطري فلسفين پنهنجا نظريا جوڙڻ شروع ڪيا ۽ ڳالهه اچي پروٽاگورس تائين پڳي جنهن چيو هر شيءِ کي جانچڻ جو ماپو انسان پاڻ آهي. پوءِ سقراط، افلاطون ۽ ارسطو جي فلسفي تي لکيو ويو. هنن ٽنهي جو دور يوناني فلسفي جو عروج وارو دور آهي. افلاطون ۽ ارسطو ترتيبوار هڪ فلسفي جو سرشتو جوڙڻ ۾ ڪامياب ٿيا پر هنن ٻنهي جي گذري وڃڻ کانپوءِ فلسفي جا ڏکيا ڏينهن شروع ٿيا. جنهن جو سبب يونانيت جي ثقافت جو ٽٽڻ آهي.

سڪندر اعظم جنهن يونانيت (Hellenism) کي ونان جي سرحدن مان ٽپائي ايران، مصر، آفريڪا ۽ هندستان تائين آندو ان ۾ ٽوڙ ڦوڙ جو اثر فلسفي تي پيو. جنهن مان فلسفي جون ٽي ڌارائون ڦٽي نڪتيون. هڪ ويراعي (Stoics) ٻيا لذت پسند (Epicurean) ۽ ٽيا تشڪيڪي(skeptics) هئا. هنن ٽنهي جي نظرين کي ارسطو کانپوءِ جي فلسفي ۾ شمار ڪجي ٿو پر هنن کان پهرين ڪلبي (Cynics) آهن جيڪي افلاطون ۽ ارسطو جا هم عصر هئا. ڪلبي فلسفو به ٽنهي نظرين وانگر موضوعي آهي ان ڪري چئن سوچ جي اسڪولن کي هڪ مضمون جو موضوع بڻايو ويو آهي.

پهرين اشارو ڏنو ته يوناني سماج جي ٽٽڻ سبب يوناني فلسفو موضوعي (subjective) بڻجي ويو. سقراط، افلاطون ۽ ارسطو جي نظرين ۾سماج ۽ دنيا کي تبديل ڪرڻ جو فڪر آهي پر هنن کانپوءِ جي نظرين جو مقصد اهيو نه رهيو. دنيا کي سمجهڻ جو عقلي جذبو جيڪو افلاطون ۾ هو ۽ سائنسي رويو جيڪو اسان ارسطو ۾ ڏنو، هنن کانپوءِ جي فلسفين. انهن مان هٿ ڪيڏي ڇڏيا. هڪ پراميد ۽ روشن خيال نظرين جي جاءِ ڏک درسائيپ (pessimism) ورتي ڇڏي. هنن جي فلسفي جو ڪم صرف اخلاقيات جو

سوال حل ڪرڻ رهجي ويو. اها اخلاقيات جيڪا پنهنجي جڙ ۾ ذاتي موضوعي هئي. سني رياست يا سنو سماج ڪيئن اڏي سگهجي ٿو واري سوال کي پاسي تي رکي هي ان مسئلي جي ڪڍ لڳا تہ دنيا ۾ سنو ڇا آهي ۽ ماڻهو کي سنو ڪيئن ٿاهي سگهجي ٿو ۽ فرد سني زندگي ڪيئن گذاري؟ اهڙن اخلاقي سوالن کي فلسفي جي انهن ڇئن ڌارائن پنهنجي مطابق حل ڪيو. اهو ڪيئن ٿيو؟ ان کي ترتيب سان هيٺ ڏجي ٿو.

ڪلبي (CYNICS)

لفظ سنڪ يوناني لفظ ڪنيڪوس (Kunikos) مان ورتل آهي جنهن جي معنيٰ ڪتي جهڙو يا عربي ۾ "الڪلب" آهي. ان فلسفي جي شروعات اينٽيسٽنيز (Antisthenes) ڪئي هئي جيڪو سنوسارجيزم جمنازيم ۾ فلسفو پڙهائيندو هو. لفظ سنوسارجيزم جو مطلب آهي "سفيد ڪتن واري جاءِ." ان جمنازيم ۾ اهي ٻار پڙهڻ ايندا هئا جن جون امڙيون نسل ۾ يوناني نہ هونديون هنيون.



اينٽيسٽنيز 445 ق.م ۾ امير گهراڻي ۾ پيدا ٿيو ۽ 365 ق.م ۾ وفات ڪري ويو. هي سقراط جو شاگرد هو ۽ هن جي سزا واري ڏينهن هن سان گڏ موجود هو. هن سقراط کان سکيو تہ ڏڙ جي راين جي پرواهہ ڪئي بغير ماڻهو کي اخلاق سيکاري انهن جي ڪردار کي مضبوط بڻائي سهگجي ٿو. هن ان سوچ کي عملي طور ڪتب آڻيندي شاگردن کي اخلاق سيکاريو ۽ سادي زندگي گذارڻ کي ترجيع ڏني. هن وٽ هڪ چادر، لٺ، وٽي ۽ فلسفو هن جي ڪل ملڪيت هئا. اهيو بہ رايو آهي تہ يونان جي ٽٽڻ کانپوءِ رومن سلطنت تائين ڪلبي فلسفي جو اثر رهيو آهي ۽ حضرت عيسيٰ هنن جي ڪجهہ خيالن کان متاثر هو.

اخلاقي فلسفي جو سوال هو تہ دنيا ۾ سنو ڇا آهي؟ اينٽيسٽنيز ان جو جواب خوش رهڻ ڏنو. هن انساني خوشين کي ٻن حصسن ۾ ورهايو آهي. هڪ خوشي جو تعلق ٻاهرين شين سان آهي جيئن دولت، ملڪيت، سک عياشي وغيره. ٻي خوشي جو تعلق اندر جي دنيا سان آهي جنهن جي مدد سان ماڻهو علم ۽ سچ کي تلاشي، پنهنجي اندر جي انسان کي سمجهي، نيڪ بڻجڻ جي جستجو ڪري ٿو. هن ٻئي نمبر واري خوشي کي حقيقي خوشي سمجهيو ۽ ڪنهن صوفي وانگي دنيا جي ظاهري ڏيکاءَ ۽ ٺٽ ٺانگر جي پرواهہ نہ ڪيائين. هي سماج، حڪومت، ملڪيت، مذهب، غلامي، رشتا ناتا، شاديون مراديون سيني کي انساني حواسن جون مصنوعي خوشيون قرار ڏئي ٿو. تنهنڪري زندگي ۾ امير

تي جيئڻ کان نيڪ ٿي جيئڻ وڌيڪ افضل آهي. هن جو خيال آهي تہ انسان جي اصل آزادي پنهنجو پاڻ کي خواهشن کان آزاد ڪرڻ ۾ آهي. ماڻهو غلام ٿي جيئڻ کان بهتر آهي تہ آزاد ٿي گذاري ۽ جيڪو دنياوي شين کان ۽ انهن جي طلب کان آزاد آهي اهو اصل ۾ آزاد آهي. پلي پوءِ اُهي غلام ڇو نہ هجن ۽ جيڪي آزاد آهن پر خواهشن ۾ جڪڙيل آهن اهي آزاد هوندي غلام آهن.

هي يقين ڪندو هو تہ گهٽ سهولتن بعد بہ انسان مطمئن زندگي گذارڻ جي لائق آهي جيڪڏهن زندگي جو مقصد خوش رهڻ آهي تہ پوءِ انسان کي نيڪ ٿي جيئڻ گهرجي ۽ ائين جيئڻ سان هن کي جيڪا خوشي ملندي سا ڪير بہ هن کان کسي نہ ٿو سگهي. اهڙي نيڪي معروض ۾ نہ آهي. انسان جي اندر موجود آهي ۽ جنهن وٽ سقراط جهڙي قوت آهي اهو نيڪي کي حاصل ڪري وٺندو. اهيو هن جي فلسفي جو تت آهي.



ڊايوجنيز آف سنوپي (Diogenes of Sinope) ڪلبي فلسفي جو بيو اهم فيلوسوف آهي. هي 404 ق.م ۾ ڄائو ۽ 323 ق.م ۾ وفات ڪري ويو. هي نقلي سڪن جي ڪيس ۾ گرفتار ٿيو تہ هن کي پنهنجي شهر سنوپي مان بي دخل ڪيو ويو. ڪن مطابق هن جو پيءُ اهڙي فراڊ ۾ اصل مجرم هو. بحرحال ڊايوجنيز پوءِ ايٿينز آيو ۽ اينٽسٿنيز جو شاگرد ٿيو. بعد ۾ اهڙي فلسفي تي ڪم ڪيائين جنهن ۾ کوٽن سان گڏ سچن سڪن جي هن جي اڳيان ڪا اهميت نہ رهي. هن ڏٺو تہ پنهنجي ذات جي تعمير دنيا جي هر ملڪيت ۽ دولت کان وڌيڪ قيمتي آهي.

ڪلبي فلسفي تي اهيو نالو ڊايوجنيز جي رهڻي جي سبب پيو. هي ڪتي وانگر گهٽي ۾ رهڻ پسند ڪندو هو. هي بي پرواھ درويش هو. هي ڪتن وانگر سرعام کائيندو پيئندو هو ۽ ائين ڪرڻ ۾ ڪو شرم محسوس نہ ڪندو هو. هن تنهن دؤر ۾ انساني لڳ جي عمل کي ڪنهن سماجي رسمن تحت نہ ڏٺو. هي آزاد ۽ راضپي واري مباشرت جو قائل هو.

هن سوال رکيو تہ جيڪو فرد سماجي پابندين سبب بااخلاق ٿي هلي ڇا ان کي بااخلاق چئي سگهجي ٿو؟ جيڪڏهن ماڻهو جو سنو ٿيڻ يا سنو ٿي هلڻ قانون ۽ سماجي دٻاءَ سبب آهي تہ اهڙي فرد کي نيڪ ڪيئن چئي سگهجي ٿو؟ هن ٻڌايو تہ انسان سٺي ٿيڻ لاءِ آزاد نہ آهي. سماجي دٻاءَ ۽ قانون سبب هو سنو ٿي هلڻ جو ڊرامو ڪندو آهي. تہ پوءِ حل ڇا آهي؟ هن حل ٻڌايو تہ معاشرتي دٻاءَ. دنيا جي ظاهري خوشين، ڏکن، دولت، طاقت، بيمارين، غلامي کان لاتعلق ٿيڻ جي وڃو. ايستائين جو زندگي ۽ موت کان بہ لاتعلق

(indifferent) ٿي وڃو. جي خودڪشي ڪرڻ چاهيو ته اها به خراب نه آهي. توهان صرف اهيو ظاهر ڪندو ته توهان لاءِ خود زندگي به غير اهم آهي.

هن چيو ته دنيا ۾ صرف هڪ شيءِ سٺي آهي ۽ اهو نيڪ ٿي هلڻ آهي باقي بيو سڀ ڪوڙ ۽ بڪواس آهي. هن پنهنجي استاد جي ڳالهه مڃي ته اصل آزادي پنهنجي ضرورتن کان آزاد ٿيڻ آهي. هو پنندو هو ۽ هڪ ٽب نما گهر ۾ رهندو هو. هن پنهنجي ان فلسفي کي عمل ۾ به ثابت ڪيو. هڪ دفعي سڪندر اعظم هن وٽ ڪهي آيو ۽ چيائينس ته "مان بادشاهه آهيان. جيڪو گهرڻ چاهين ٿو اهو گهر." هن ڪنڌ کڻي مٿي ڏٺس ۽ چيائنس "بس ايترو ڪر جو پاسي تي ٿي بيهه سج جي روشني روڪيو بيٺو آهين." سڪندراعظم ان جواب جي بدلي ڇا چيس ان جي خبر نه آهي پر مان چئي سگهان ٿو ته ان ڏينهن ڌن، دولت، طاقت ۽ مان مرتبي کي سڀ ڪجه سمجهڻ وارو سڪندر هڪ فقير منش فيلوسوف اڳيان بي وس بڻجي ويو هو.

ڊايوجنيز لاءِ دنيا جي ڪا شيءِ اهميت نه پئي رکي سواءِ ان جي ته انسان کي پنهنجي ماڻهپي کي زندا رکڻ لاءِ جيئڻ گهرجي. جن جي زندگي جو مقصد نت نانگر ڪري پاڻ جهڙن انسانن کي غلام بڻائي، انهن تي حڪم هلائي پنهنجي مالڪ هجڻ تي فخر ڪرڻ هو هي انهن تي اندر ۾ ڪلندو هو. هي هڪ ڏينهن منجهند ٽاڪ جو لالٽين ٻاري بازار ۾ نڪري پيو. ماڻهن پڇيس ڏينهن جو لالٽين ڇو ڪنئي اٿئي؟ جواب ڏنائين ته ايماندار انسانن کي ڳولهڻ نڪتو آهيان. نظر ئي نه ٿا اچن.

هڪ دفعي ڪنهن پڇيس ته "تون ڪٿان جو رهاڪو آهين؟" جواب ڏنائينس " دنيا جو رهاڪو آهيان. "لفظ (Cosmopolitan) جو مطلب پاڻ کي "دنيا جو شهري سمجهڻ" آهي. اهيو ڊايوجنيز متعارف ڪرايو. اندازو لڳايو هو پاڻ گهٽي جي ٽب ۾ رهندو هو ۽ چيائين ته هو دنيا جو شهري آهي. شابس اٿس جوان کي باقي پاڻ وٽ ته اڪثريت اڃا تائين پاڙي ۽ ذات واري نشي مان ناهي نڪتي.

ڊايوجنيز پنهنجي جملن ۽ ڏاهپ سان گڏ پنهنجي عمل سان به ماڻهن کي ڪجه نه ڪجه سيکارڻ جي جستجو ۾ هوندو هو. هن جي اهڙي عمل سبب هن جي عقيدتمندن سان گڏ دشمن به هئا. افلاطون چوندو هو ته ڊايوجينيز آهي سقراط جهڙو پر چريو ٿي ويو آهي. هڪ دفعي افلاطون ليڪچر ڏيندي چيو ته "انسان اهڙو بغير کنڀن (featherless) وارو جانور آهي جنهن جون به ٽنگون ٽينديون آهن." ڊايوجنيز افلاطون جي ليڪچر دوران ڪڪڙ جا کنڀ پٽي ان کي ننوڙهو ڪري هال ۾ داخل ٿيو. ماڻهن چيس هي ڇا آهي. جواب ڏنائين ته "افلاطون وارو انسان".

جيڪڏهن ڪلبي فلسفي تي عمومي طور ڳالهائجي ته هي فلسفو روايتن مخالف آهي. ڪلبي يقين رکندا هئا ته هي دنيا بنيادي طور برائي سان ڀريل آهي. ان جو هڪڙو ئي حل آهي ته انسان اهڙي دنيا کان پري رهي پنهنجي اندر جي دنيا کي سنواري. هي مڃيندا هئا ته انسان کي جنهن خوشي جي تلاش آهي اها انهن کي ٻاهر جي دنيا ۾ نه

بلڪ اندر جي دنيا ۾ ملندي.

افلاطون ۽ ارسطو جي دور جي ڪلبي فيلوسوفن ايترو مايوسي وارو فلسفو ڇو ڏنو آهي؟ ان جا مختلف پاسا آهن پر هڪ پاسو اهيو بہ آهي تہ جيڪڏهن سماجي سرشتو ڪمزور ٿيندو اتي اهڙو مايوسي وارو فلسفو جنم وٺندو. هنن جي دور ۾ يونان جي لڙائي اسپارٽا سان ٿيندي رهندي هئي. ٻيو سڪندر اعظم بہ يونان کي ميسوڊونيا جي ڪالوني ۾ تبديل ڪيو. اسپارٽا ۽ ٿيبز جي وچ ۾ جنگ لڳل هئي. جڏهن سماج ۾ ظلم، قتل، بربريت هجي ۽ خوشين تي ملڪيت ۽ طاقت رکندڙن جو حق هجي تہ پوءِ عام فرد سماج کان مايوس ٿيندو. هو اندر مان بہ ٽٽي ويندو. انهن جي اندر جي مايوسي ۽ بي معانيت کي هڪ ئي شي معني ڏئي سگهي ٿي تہ خوشي کي اندر ۾ تلاش ڪيو وڃي. اهڙي صورتحال ۾ اخلاقي فلسفو ئي آهي جيڪو انهن کي خراب حالتن ۾ مطمئن رهڻ سيکاري ٿو. زندگي ۾ ڇا اهم هجڻ گهرجي پئسو طاقت، مان مرتبو يا ڪامل انسان هجڻ جون خوبيون؟ ان جو هڪ جواب هي آهي تہ اهڙي نا انصافي تي ٻڌل سماجي سرشتي کي نيڪ ڪجي پر ڪلبين سماج کي ڇڏي پنهنجو پاڻ کي نيڪ ڪرڻ کي پنهنجي ترجيح بڻايو.

رواقي (Stoics)

لذت پسند ۽ رواقي يونان ۾ ساڳي دور ۾ موجود هئا. پهرين جو بنياد ايپيڪيورس 307 ق.م ۾ وڌو ۽ ٻئي جو بنياد زينو ستن سالن کانپوءِ 300 ق.م ۾ وڌو. ايپيڪيورس پنهنجو فلسفو باغ ۾ پڙهائيندو هو ۽ زينو پنهنجا ليڪچر هڪ پورچ يا آڳر ۾ ڏيندو هو. آڳر کي يوناني ۾ استوا(stoa) سڏيندا آهن. آڳر تي فلسفو پڙهائڻ جي ڪري هنن کي استوائيڪس (stoics) چيو ويندو آهي.



سائپرس جو زينو (Zeno of Cyprus) 342 ق. ۾ پيدا ٿيو ۽ 270 ق.م ۾ مري ويو. ڪن جي مطابق تہ هن خودڪشي ڪئي هئي. هن جهاز جي ٻڏي وڃڻ سبب پنهنجي سموري ملڪيت وڃائي ڇڏي ۽ ٻيو دفعو زندگي ۾ ملڪيت ڪمائڻ بجاءِ فلسفي ۽ علم سکڻ جي ڪم ۾ جنبي ويو. هن جا استاد ڪلبي ٿيا جن وٽان هن گهڻو ڪجهہ سمجهو پر زينو انهن کي انڌو ٿي پوئلڳي ڪرڻ بجاءِ ٻيو رستو چونڊيو. هن صفا ڪتي واري زندگي گذارڻ کي قبول نہ ڪيو.

رواقي فلسفو ارسطو کانپوءِ جي اخلاقي فلسفن مان سيني کان وڌيڪ پراثر فلسفو آهي. ان فلسفي جو اثر يونان کان علاوا رومن سلطنت ۾ رهيو. بعد ۾ جن اهم فلسفين هن جي سوچ کي اڳيان وڌايو ان ۾ سينيڪا (Seneca)

ايپڪٽيٽس (Epictetus) ۽ مارڪس اريولس (Marcus Aurelius) اچي وڃن ٿا.

رواقي فلسفي کي ٽن شاخن ۾ ورهايو ويو آهي جن ۾ منطق (logic) طبيعات (physics) ۽ اخلاقيات (Ethics) اچي وڃن ٿا. منطق ۽ طبيعات جي فلسفي کي هنن اخلاقيات سان جوڙي انساني فطرت کي سمجهڻ جي ڪاوش ڪئي آهي.

رواقين پنهنجي اڳيان ڀهندڙ سماج کي ڏٺو ته انهن سوچو سماج کي سڌارڻ مشڪل آهي تنهنڪري اچو ته پنهنجو پاڻ کي يعني انساني فطرت کي سمجهون ۽ سنواريون. هنن اهڙي سمجهه جي شروعات منطق کان ڪئي. هنن منطق تي افلاطون جي خارجي تصورن جو علم ڪٽڻ بجاءِ ارسطو جي منطق جي پوئلڳي ڪئي. هي چوندا هئا ته انسان پنجن حواسن جي مدد سان خارجي دنيا سمجهي ٿو تنهنڪري سچ جو ماپو اهي تعصر (impressions) هجڻ گهرجن جيڪي حواسن جي مدد سان خارجي دنيا مان ملن ٿا.

طبعيات بابت هنن چيو ته سڀ ڪجهه مادي آهي. هي ڪنهن به غير مادي شي جي وجود جا انڪاري هئا ايستائين جو روح ۽ ديوتا به هنن لاءِ مادي وجود رکندڙ هئا. افلاطون ۽ ارسطو پنهنجي فلسفي ۾ مادي ۽ غير مادي شين کي الڳ بيهاري انهن جي وجود تي ڳالهايو پر هو انهن جي وضاحت نه ڪري سگهيا هئا. رواقيت پسندن ٻنهي کي ملائي هڪ ڪري ڇڏيو. هنن لاءِ جسم ۽ روح خدا ۽ ڪائنات هڪ ٻئي جا جوڙا آهن. جسم روح ۾ سوچ پيدا ڪندو آهي ۽ روح وري جسم کي حرڪت ڏياريندو آهي. هي روح ۽ جسم ڏسڻ ۾ به الڳ هستيون آهن پر اهي حقيقت ۾ هڪ آهن. مادي وجود جو غير مادي وجود تي اثر انداز ٿيڻ ۽ غير مادي وجود جو وري مادي وجود تي پنهنجو اثر ڇڏڻ ظاهر ڪري ٿو ته روح ۽ جسم الڳ نه آهن اهي ساڳي جوهر جي پيداوار آهن. روح ۽ جسم هڪ ٻئي کان الڳ هجن ها ته اهي هڪ ٻئي تي اثر انداز نه ٿين ها. هنن روح ۽ جسم واري تمثيل خدا ۽ ڪائنات سان جوڙي ڇڏي. جهڙي طرح روح ۽ جسم هڪ آهن اهڙي طرح خدا ۽ ڪائنات به هڪ ئي آهي. ڪائنات جسم ته خدا ان جو روح آهي. هي ٻئي پاڻ ۾ جڙيل آهن. لطيف سرڪار وانگي ته

پڙاڏو سو سڏ، وَرُ وائِيءَ جو جي لهين،
هئا اڳهين گڏ، ٻڌڻ ۾ ٻه ٿيا.

يعني جسم، ۽ روح يا ڪائنات ۽ خدا ٻڌڻ ۾ به آهن پر اهي اصل ۾ هڪ آهن. ان مان هنن نتيجو ڪڍيو ته دنيا ڪنهن مقصد تحت هلي رهي آهي ۽ ان کي هلائڻ وارو خدا جو عقل آهي. هي دنيا سبب ۽ نتيجي مطابق هلي رهي آهي جنهن ۾ انسان آزاد نه آهي.

رواقي تقدير پرست هئا ان ڪري اهي انسان جي آزاد هجڻ تي يقين نه رکندا هئا. دنيا ۾ جيڪو به ٿيندو آهي اهو قسمت ۾ اڳ ۾ لکيل هوندو آهي. هر ننڍو وڏو واقعو جيئن آسمان مان شهاب ثاقب جي ٻرڻ کان وٺي رات جي لاءِ اهو سوچڻ ـ مان ڦلاٽو ڪاڏو ڪائيندس اهو سڀ لکيل آهي ۽ خدائي منصوبي مطابق ائين ٿيندو رهندو. قسمت تي

اهڙي يقين بابت زينو جو هڪ قصو مشهور آهي. زينو هڪ ڏينهن پنهنجي غلام کي چوري ڪندي پڪڙيو ۽ هن کي مارڻ لڳو. غلام چيس "مالڪ اوهان ئي تہ سيکاريو تہ جيڪو ٿيندو آهي اهو قسمت مطابق ٿيندو آهي پوءِ مون کي ماريو ڇو ٿا؟" زينو لٺ هٽي جواب ڏنس تہ " توکي ڇو ٿو لڳي تہ هي لٺيون کائڻ تنهنجي قسمت ۾ لکيل نہ آهن. "

هاڻي واپس ساڳي ڳالهہ تي اچون ٿا تہ جي رواقي اهو مڃن ٿا تہ سڀ ڪجهہ مادي آهي تہ پوءِ مادي شيون ڇا مان نهيل آهن؟ انهن ساڳو هراڪلٽيس وارو جواب ڏنو تہ هر شيءِ باهہ مان نهيل آهي. باهہ ئي آهي جيڪا شيون ٺاهيندي ۽ ڊاهيندي آهي. انساني روح بہ الهامي باهہ جو نهيل آهي جيڪا انسان ۾ ڦوڪي وئي آهي. شادي کانپوءِ والدين مان اهو روح ٻارن ۾ منتقل ٿيندو آهي نوان ماڻهو ايندا آهن ۽ پراڻا ختم ٿي ويندا آهن.

منطق ۽ طبعيات تي ڳالهائڻ کانپوء رواقيت پسندن جي اخلاقي فلسفو آهي جنهن جو بنياد طبعيات جي هيٺين ٻن اصولن تي ٻڌل آهي.

1_ ڪائنات کي هلائڻ وارو هڪ قطعي قانون(عقل) موجود آهي.

2_ انسان بنيادي طور عقلي جانور آهي.

ڪائناتي عقل وسيع آهي ۽ جيڪو انساني عقل آهي اهو محدود آهي تنهنڪري هنن جو هڪ ئي نعرو آهي تہ" فطرت مطابق جيئو" يعني انسان پنهنجي محدود عقل سان وسيع عقل کي سمجهي پوءِ زندگي گذاري هي مڃيندا هئا تہ نيڪي سنائپ آهي ۽ برائي شيطانيت آهي. هي بيمارين، تڪليفن، موت، غربت کي برائيون نہ سمجهندا هئا ۽ ساڳي طرح اميري، صحت، زندگي ۽ خوشي هنن لاءِ ڀلائيون نہ هنيون. ايستائين جو لذت بہ سنائي نہ آهي.(هتي هي ايپيڪيورس جي لذت واري فلسفي جا مخالف آهن) هنن لاءِ صرف نيڪ هجڻ سڀ ڪجهہ آهي. هنن لاءِ بہ دنيا ۾ سٺي ۾ سٺي شيءِ نيڪ ٿي هلڻ آهي. نيڪ ٿي هلو ان مقصد تحت نہ تہ اوهان کي خوشي ملي پر ان لاءِ جو نيڪ ٿي رهڻ اوهان تي فرض آهي.

هنن جي فلسفي ۾ هڪ انتهائي اهم جهول آهي. مثال هڪ تہ هي تقدير پرست هوندي ان ڳالهہ کي مڃن ٿا تہ سڀ ڪجهہ اڳ ۾ طعي ٿيل هوندو آهي پر وري چون ٿا تہ زندگي جو مقصد نيڪ ٿي هلڻ آهي. تقدير پرستي کي سچ مڃڻ سان اخلاقي سوال ازخود مري وڃي ٿو. جيڪڏهن اهو ئي ٺيڪ آهي جيڪو قسمت ۾ لکيل آهي پوءِ انسان جو نيڪ يا برو ٿيڻ بہ اڳواٽ لکيل هوندو. جي نيڪ ٿيڻ لکيل آهي تہ هو بغير پنهنجي ذات تي محنت جي نيڪ ٿي ويندو. پر جي برو ٿيڻ لکيل آهي اهو ويچارو ڪيتري ڪوشش ڪري نيڪ ٿي نہ سگهندو. جيئن اسان سافڪليز جي رمزيا ڊرامي "بادشاهہ ايڊيپس" ۾ ڏٺو. ديوتائن هن جي قسمت ۾ لکي ڇڏيو هو تہ هي وڏو ٿي پنهنجي پيءُ جو قتل ڪندو ۽ پنهنجي ماءُ سان شادي ڪندو. ايڊيپس سڄي عمر ٿيٽي کي اڻ ٿيٽي ڪرڻ جي چڪر ۾ لڳي ويو پر اهو ٿيو جيڪو هن جي قسمت ۾ لکيل هو. هن اڻ ڄاڻائي ۾ نہ صرف پنهنجي پيءُ کي قتل ڪيو ۽ پنهنجي ماءُ سان شادي ڪري ڇڏي. هاڻي سوچو اهو تصور

تہ هڪ همراهہ جي قسمت ۾ قتل ڪرڻ يا شراب پيئڻ اڳ ۾ لکيل آهي خود نيڪ تي هلڻ جي سوال تي بحث ڪرڻ کي غير اهم بڻائي ڇڏي ٿو. نيڪ تي هلڻ جي فلسفي تہ بحث تڏهن ئي ممڪن هوندو جڏهن انسان بااخلاق ۽ بداخلاق ٿيڻ جي معاملي آزاد هوندو. باقي مجبور جي نيڪي ڪا نيڪي ناهي هوندي. نہ ئي مجبور جي بدي کي بدي چئي سگهجي ٿو.

هنن جي اخلاقيات جو ٻيو پاسو هي آهي اهي پنهنجي اخلاقي نظريي کي علم ۽ عقل تي ٻڌل سڏن ٿا. ڏنو وڃي تہ اخلاق جو عقلي بنياد ارسطو بہ ڏنو آهي پر ارسطو ۽ رواقين ۾ اهو فرق آهي تہ ارسطو عقل سان گڏ جذبن ۽ ٻاهرين شين جي اهميت کي ختم نہ ٿو ڪري جڏهن تہ هي صرف عقل کي سڀ ڪجهہ سمجهي خارجي شين ۽ جذبن کي پري رکڻ جي ڳالهہ ڪن ٿا. هي چون ٿا تہ ماڻهو يا تہ مڪمل طور نيڪ هوندو آهي يا اهو مڪمل طور برو هوندو آهي. هنن وٽ ارسطو جو وچٿرو وارو رستو موجود ئي نہ آهي. هنن لاءِ انسان يا تہ ڏاهوهوندو آهي يا احمق آهي. جيڪو ڏاهو آهي اهو سنائي کي اظهاري ٿو جيڪو احمق آهي اهو برائي جو پيڪر آهي. هنن جي لاءَ ڏاها ماڻهن ئي نيڪ ماڻهو جي لسٽ ۾ اچن ٿا جيئن سقراط ۽ ڊايوجينيز وغيرا.

هنن جي اخلاقي فلسفي جو ٽيون اهم پاسو تڪليفن کي سهڻ جو آهي. هي چوندا هئا تہ اسان کي سکن ۽ ڏکن مان ڪنهن هڪ جي چونڊ ڪرڻي پئي تہ اسان ڏکن جي چونڊ ڪنداسين. هنن چيو تہ معروضي حالتون انسان جي ضابطي کان ٻاهر آهن پر انسان پنهنجو پاڻ تي، پنهنجي عادتن، سوچن ۽ روين کي ضابطي ۾ رکي سگهي ٿو تہ بهتر آهي انسان پنهنجو پاڻ تي محنت ڪري. ان بنياد تي هو هر تڪليف سهڻ لاءِ تيار رهندا هئا. ڪلبي هجن يا رواقي اهي مادي سهولتن ۽ عيش عشرت جي زندگي کان پنهنجو پاڻ کي آزاد ۽ آجو ڪن ٿا. هي مڃن ٿا تہ ماڻهو جو ماپو هن جي ملڪيت ۽ طاقت نہ بلڪ هن جو علم ۽ ماڻهپو هئڻ گهرجي.

لذت پرست (Epicurean)



ايپيڪيورس 342 ق.م ۾ سموس ۾ پيدا ٿيو ۽ 270 ق.م ۾ وفات ڪري ويو. هن جي جواني ڏکي حالتن مان گذري ۽ بقايا عمر هن کي مختلف بيمارين جو حملو رهيو پر هن تمام بهادري سان انهن خراب ڏينهن ۽ بيماري کي منهن ڏنو. هي سادي زندگي جيئڻ ۽ سادي ماني تي گذارو ڪرڻ کي ترجيع ڏيندا آهن. هن جام سارا ڪتاب لکيا جيڪي وقت جي دز ۾ گم ٿي ويا. ايپيڪيورس جو فلسفو ٻن شين تي ڳالهائي ٿو.

زندگي گذارڻ لاءِ سني ۾ سني شيءِ خوشي آهي.

مذهب ۽ موت جو خوف خوشي حاصل ڪرڻ ۾ بنيادي

رڪاوٽ آهن.

خوشي تائين رسائي حاصل ڪرڻ هن جي اخلاقي فلسفي جو بنياد آهي. هن لاءِ خوشي سنائي آهي ۽ درد برائي آهي. تنهنڪري اهو عمل جيڪو خوشي ڏئي اهو اخلاقي آهي. هن لاءِ پيٽ جي پوڄا سڀني هجڻ جي ابتدا ۽ انتها آهي. هن دماغ جي خوشي کي پيٽ جي پريل هجڻ سان مشروط ڪيو. ايستائين جو اوهان جي ڏاهپ ۽ ثقافت جو تعلق بہ پيٽ سان آهي. هي اهڙين خوشين کان پري رهڻ جي ڳالهہ ڪري ٿو جيڪي پاڻ سان درد کڻي اچن ۽ اهڙن دردن کي سهڻ جي تعليم ڏئي ٿو جن مان گذرڻ ڪانپوءِ خوشي ميسر اچي. هن چيو تہ جيڪڏهن مون کي چکڻ ، ڏسڻ، ٻڌڻ جي حواسن کان محروم ڪيو وڃي يا مان ڪنهن سان پيار ۽ دوستي نہ ڪري سگهان تہ مون کي خبر ڪيئن پوندي تہ دنيا ۾ سٺو ڇا آهي؟ هن مطابق جسم بہ لذت محسوس ڪري ٿو ۽ انسان جو دماغ بہ لطف جو ذائقو چکيندو آهي پر هي دماغي يا روحاني خوشين کي جسماني لذتن کان وڌيڪ ترجيع ڏئي ٿو. جسم درد ۽ لذت کي ايستائين محسوس ڪندو آهي جيساتين درد ۽ لذت جسم ۾ موجود هوندا آهن. پر دماغ اها شيءِ آهي جيڪو ماضي جي خوشي يا ڏک ۽ مستقبل جي خوشي ۽ ڏک کي سوچي ۽ محسوس ڪري ٿو. ان جي ڪري هي بہ رواقين وانگر خوشين حاصل ڪرڻ لاءِ خارجي شين تي نہ ٿا ياڙن ۽ پنهنجي دماغي قوتن کي وڌائي خوشين کي پنهنجي اندر تلاش ڪن ٿا.

جيتوڻيڪ هنن جي فلسفي کي پيٽو فلسفو سڏجي ٿو پر هنن جي تعليم جو وڏو حصو دماغ جي قوت کي وڌائڻ ۽ موت جي خوف تي قابو پائڻ آهي. هن جو فلسفو دماغ جي قوتن کي ضابطي ۾ رکڻ لاءِ اتساهي ٿو. هو چوي ٿو جسم کي ڪا ياداشت ۽ ڄاڻ نہ هوندي آهي. اهو ذهن جو ڪم آهي جيڪو ماضي، حال ۽ مستقبل کي سمجهي ۽ پرکي سگهي ٿو. تنهنڪري درد هجي يا خوف ان کي ذهني قوتن سان قابو ڪيو. هن جو فلسفو لذت کان وڌيڪ روحاني شانتي يا ڪلياڻ حاصل ڪرڻ بابت آهي. هن مطابق هڪ ڊاڪٽر جو ڪم جسماني بيمارين جو علاج آهي ۽ فيلسوف جو ڪم روحاني بيمارين جو علاج ڪرڻ آهي. هن لاءِ وڏي ۾ وڏي روحاني بيماري موت جي خوف جي آهي. بقول هن جي موت جي خوف سبب انسان پاڻ کي تڪليفن ۾ رکي ٿو ۽ خوشين کان محروم رهي ٿو. تنهنڪري موت ۽ ديوتائن جي خوف سان مقابلو ڪرڻ هن جي فلسفي جو ٻيو اهم پاسو آهي.

هن چيو تہ دنيا ۾ خوشي حاصل ڪرڻ لاءِ موت جي خوف سان وڙهڻ لازم آهي. موت جي خوف سان مقابلو هي علم طبيعات يا ڊماڪرٽس جي ائٽم واري نظريي جي مدد سان ڪري ٿو. هي چوي ٿو تہ موت کان پوءِ روح جا ذرڙا ڪائنات ۾ ڦهلجي وڃن ٿا. تنهنڪري مستقبل بابت فڪرمند نہ ٿيڻ گهرجي. "موت برائي نہ آهي. ڇاڪاڻ جڏهن اسان هوندا آهيون تہ موت ناهي هوندو ۽ جڏهن موت هوندو آهي تہ اسان ناهيون هوندا. "

تنهنڪري موت تي سوچڻ ۽ ان بابت خوف ۾ رهڻ فضول عمل آهي جيڪو انساني ذهن

کي مذڪوري وجهي ٿو. بي خوف ٿي جيئڻ نعمت آهي پر پاڻ جنهن سماج ۾ رهون ٿا ان ۾ اهڙي تعليم ڏني ويندي آهي جنهن ۾ فرد نہ صرف موت بلڪ زندگي کان بہ خوفزدا آهن. اسان کي اهو بہ نہ ٿو سيکاريو وڃي ٿو تہ سٺي طريقي سان زندگي ڪيئن گذارجي پر ايپيڪيورس چوندو هو انسانن کي نہ صرف اهو سيکاري سگهجي ٿو تہ سٺي زندگي ڪيئن گذارجي پر اهو بہ سيکاري سگهجي ٿو تہ سٺي طريقي سان ڪيئن مرجي. هن لاءِ سٺي طريقي سان جيئڻ سٺي طريقي سان مرڻ کان هر گز مختلف نہ آهي. پر اسان جهڙن سماجن ۾ جتي ٻارن جي ڪچڙن ذهنن کي ننڍي هوندي لاءِ مختلف خوفن سان پريو ويو آهي جنهن جو نتيجو هي نڪتو آهي تہ هتي ويچارا نہ سٺي طريقي سان جيئي سگهندا آهن ۽ نہ ئي سٺي طريقي سان مري سگهندا آهن.

ايپيڪيورس يونان جي خدائن ۽ ديوتائن جي طاقتور ۽ بااختيار هجڻ تي سوال اٿاري ٿو. هن جو مشهور قول آهي:

چا ديوتا برائي کي روڪڻ چاهي ٿو پر ان کي روڪڻ جي قابل نہ آهي؟
تہ پوءِ هو سيني کان طاقتور نہ آهي.
چا هو برائي کي روڪڻ جي قابل آهي پر روڪي نہ ٿو؟ تہ پوءِ مطلب ٿيو
هو خير خواهہ نہ آهي.
چا هو برائي روڪڻ چاهي ٿو ۽ ان کي روڪڻ جي قابل بہ آهي؟ جي ائين آهي تہ پوءِ دنيا ۾ ايتري برائي ڇو آهي؟
پر جي ديوتا نہ قابل آهي نہ ئي برائي ختم ڪرڻ جي خواهش اٿس، تہ
پوءِ اسان هن کي :يوتا ڇو ڪري مڃيون؟

هن جي ديوتائن خلاف اهڙي رويي تي ائين لڳي ٿو تہ هي مها ملحد آهي پر ائين نہ آهي. ايپيڪيورس ديوتائن جي وجود جو انڪاري نہ آهي. هي چوي ٿو تہ ديوتا وجود رکن ٿا ۽ اهي جام سارا آهن اهي نوراني ۽ خوبصورت بہ آهن. اهي انسان وانگر کائيندا، پيئندا آهن ۽ انهن جي ٻولي بہ يوناني آهي. پر اصل ڳالهہ هي آهي تہ اهي انساني معاملن ۾ دخل اندازي ناهن ڏيندا. هنن جي پنهنجي دنيا آهي جتي اهي خوش ۽ پرسڪون آهن. ايپيڪيورس جو اٿاريل اهو سوال تہ ديوتا جيڪڏهن واقعي برائي ختم ڪرڻ چاهن ٿا ۽ اهي ان جي لائق بہ آهن تہ پوءِ دنيا ۾ برائي ڇو آهي جو جواب بہ ان ۾ آهي تہ ديوتائن دنيا ناهي ان کان لاتعلق ٿي ويا آهن بلڪل اهڙي طرح جيئن هي جوان پاڻ سماج کان لاتعلق بڻجي ويا. هنن پنهنجي ويڳاڙپ جو حل مها ويڳاڙپ ۾ لڌو.

ايپيڪيورس جو اخلاقي فلسفو سادو آهي. زندگي ۾ خوش ٿي تہ رهڻو آهي. ان خوش رهڻ لاءِ صرف اهو ڪرڻو آهي جو پنهنجي ذهني قوتن کي جاڳائڻو آهي تہ جيئن دردن کي سهي سگهجي ۽ ٻيو خوش رهڻ لاءِ ڪي وڏيون خواهشون رکڻ نہ گهرجن. ايپيڪيورس جا لفظ آهن" ڏاهو انسان جيڪو پاڻي سان ماني کائي مطمئن رهي ٿو ان جي خوشي جي حد ديوتا زيوس جيتري هوندي آهي. "

تشڪيڪيت پسند

فيرو (Pyrrho) تشڪيڪيت پسند فلسفي جو مهندار آهي. هي 360 ق.م ۾ ڄائو ۽ 270 ق.م ۾ وفات ڪري ويو. هي ايليس (Elis) جو رهاڪو هو. جواني ۾ هن جو لاڙو مصوري طرف هو بعد ۾ هن فلسفي کي پنهنجي زندگي جو مقصد بڻايو. هي سڪندراعظم جي فوج ۾ ڀرتي ٿيو ۽ هندستان تائين آيو. هندستان کان موٽڻ کانپوءِ هن گوشا نشيني واري زندگي گذاري پنهنجي ذات تي محنت ڪئي. هن پنهنجي ذات کي ايترو وڌايو جو اها ڏک، خوف ۽ خوشي جي ڪيفيتن کان آزاد بڻجي وئي. فيرو کي علم جي سچ هجڻ جو يقين نہ هوندو هو تنهنڪري هن سقراط يا ڊايوجنيز وانگر ڪڏهن ڪتاب لکڻ ۾ بہ دلچسپي نہ ورتي نہ ئي لکيائين. هن جي سوچ تاريخ ۾ هن جي شاگرد ٽائمن (Timon) سبب اسان تائين پهتي آهي.

شروعاتي طور هي ڊماڪرتس جي فلسفي مان متاثر هو بعد ۾ هن پنهنجي فڪر جو اسڪول ناهيو جنهن کي تشڪيڪت پسندي سڏجي ٿو. لفظ اسڪيپٽسزم يوناني لفظ skepsis مان ورتل آهي جنهن جي معني تحقيق يا ڳولا ڪرڻ آهي. هي پنهنجو پاڻ کي تشڪيڪيت پسند سڏرائيندا هئا ڇو جو اهي علم ۽ عقيدن تي سوال اٿاريندا هئا. هي چوندا هئا تہ ڪنهن ڳالهہ کي آخري ڪري نہ سمجهو. هنن جي لاءِ سٺي زندگي اها آهي جنهن ۾ فرد عقيدن کان آزاد هجن. جي رواقي اهو چوندا هئا تہ فطرت مطابق زندگي گذاريو تہ هي چوندا هئا تہ " زندگي کي بغير ڪنهن عقيدي جي گذاريو".

فيرو پنهنجي تشڪيڪيت پسند فلسفي جي هيٺيان ٽي اصول ٻڌايا. هن چيو دنيا ۾ جيڪي بہ ماڻهو آهن اهي پنهنجو پاڻ کان هي ٽي سوال ضرور پڇندا ڪن.

شيون ڇا آهن ۽ اهي ڇا مان ٺهيل آهن؟

اسان جو شين سان تعلق ڪهڙو آهي؟

اسان جو شين طرف رويو ڪهڙو هجڻ گهرجي؟

هن پهرين سوال جي جواب ۾ چيو تہ شيون بذات خود ڇا هونديون آهن اهو ڪير بہ ڄاڻي نہ ٿو سگهي. ٻئي سوال متعلق چوي ٿو تہ اسان جو شين سان تعلق اهو هوندو جيئن اهي اسان کي پنهنجو ڏيک ڏينديون آهن. شيءِ جو اصل جوهر ڇا آهي اسان ان کان اڻ واقف رهنداسين. مثال ڪنهن هڪ شيءِ تي مختلف ماڻهن جا مختلف رايا هوندا آهن تنهنڪري سيني کان پلي راءِ ڪنهن جي آهي اهو بہ ڪير طعي نہ ڪري سگهندو. پوءِ اسان شين لاءِ راءِ تہ رکندا آهيون پر انهن جي پڪ ناهي هوندي. ٽين سوال بابت چوي ٿو تہ هاڻي اسان جو شين طرف رويو اهو هجڻ گهرجي تہ اسان شين کي جج (judge) ڪرڻ ڇڏي ڏيون يا انهن تي پنهنجي قطعي فيصلو نہ ڏيون. اسان دنيا بابت ڪجهہ بہ يقين سان نہ ٿا چئي سگهون.

هي چوندا هئا ڪا بہ شيءِ پنهنجو پاڻ ۾ صحيح ۽ غلط ناهي هوندي سواءِ ان جي توهان جي سوچ ڪنهن کي صحيح ۽ غلط سمجهي يا توهان ڪهڙي ڳالهہ کي وڏيڪ

ترجيع ڏيو ٿا. مون کي انب وڻن ٿا ۽ ٻئي همراهه کي انب نه ٿا وڻن. جي فيصلو تشڪيڪ پسند وٽ ايندو ته چوندو ابا تون پنهنجي جاءِ تي صحيح آهين پر غلط هي به نه آهي. هو پوءِ ان نتيجي تي پهچن ٿا ته سڀ عمل اسان جي ترجيحن (preferences) جو نتيجو آهن. مون کي ڪتاب پڙهڻ پسند آهن ٻئي کي ڪتاب پڙهڻ سان نفرت آهي. هي چون ٿا جيڪا جنهن جي ترجيع آهي اهو ان حساب سان صحيح آهي.

فيرو يا هن جا پوئلڳ پنهنجي فڪر تي ابترو يقين ڪندا هئا جو بحث ڪرڻ مهل ڪنهن به شي تي آخري موقف نه رکندا هئا اهي پنهنجي ڳاله رکڻ مهل هي چوندا هئا ته "اسان کي ائين لڳي ٿو. متان ڳاله هيءَ به هجي. شايد اسان صحيح هجون وغيرا" يا هنن کي صرف هڪ ڳالهه جو يقين هوندو هو ته ڪجهه به يقين سان نه ٿا چئي سگهن.

سقراط جا لفظ آهن ته: "مان هڪ شي ڄاڻان ٿو ته مان ڪجهه به نه ٿو ڄاڻان". تشڪيڪيت پسندن سقراط جي ان قول کي حد کان وڌيڪ سنجيدا ورتو ۽ چيائون انسان واقعي ڪجهه به ڄاڻي نه ٿو سگهي. ڊبليو ٽي اسٽيس (W.T Stace) چوي ٿو "جڏهن ماڻهو حد کان وڌيڪ موضوعي سوچ رکندو ان جو اختتام شڪ ۽ گمان واري سوچ تي ٿيندو. سچ هي آهي ته "علم معروض ۽ موضوع جي وچ ۾ تعلق جو نالو آهي. جيڪڏهن معروض (object) کي ڇڏي موضوع (subject) کي سڀ ڪجهه سمجهيو وڃي ته پوءِ سچ اهو هوندو جيڪو فرد کي نظر اچي." ٽي اخلاقي فلسفا جيڪي پڙهياسين تشڪيڪيت پسندي انهن جو منطقي انجام آهي. اهڙي موضوعي فلسفي جي شروعات سوفسطائين ڪئي جن چيو "جيڪڏهن ڪنهن شيءِ جو وجود آهي ته انساني عقل مڪمل طور ان کي ڄاڻي نه ٿو سگهي." هنن نتيجو اهو ڪڍيو ته انسان جا عمل انهن جي عقيدن تي ٻڌل آهن ۽ سڀ عقيدا شڪ ڪرڻ جا لائق هوندا.

تنقيدي حساب سان ان چئني فڪري ڌارائن تي گهٽو لکي سگهجي ٿو مثال ته ائين چوهو جو انهن فلسفين سني سماج يا سني رياست اڏڻ جي بجاءِ پنهنجي ذات کي ئي سنو ڪرڻ کي بهتر چو سمجهو؟ انهن سماج ۾ رهندڙ فردن جي تڪليفن ۽ ڏکن جو حل موضوعي سوچ ۾ ڏٺو؟ ڇا اهي ڊڄڻا هئا؟ ڇا انهن کي پنهنجي علاوا ٻين ماڻهن جي ڏکن جو احساس نه هو؟ انهن کي پنهنجو پاڻ کي سماج جي سنائين يا برائين کان لاتعلق (indifferent) ڇو ڪيو؟ ڇا زندگي جي ڏکن ۽ تڪليفن جو حل انهن کي سهڻ ۾ آهي؟ ڇا فرد جون تڪليفون ختم ٿيڻ سان سماج جون تڪليفون ختم ٿي وينديون يا ڪنهن فردن جي نيڪ ٿي وڃڻ سان سڄو سماج نيڪ ٿي ويندو؟ اهڙا ڪوڙ سارا تنقيدي سوال انهن جي اخلاقي فلسفي ته رکي سگهجن ٿا پر ضروري ته نه آهي سيني وٽ مارڪس جي نظر هجي جنهن سمجهي ورتو هو ته سماج ۽ رياست جا تضاد اخلاقي بنيادن تي نه بلڪ سائنسي بنيادن تي حل ٿيندا آهن. جيستائين معروضي حالتون نيڪ نه ٿينديون توهان ماڻهن کي مذهبي ڪتابن جا هزارين ليڪچر ڏيو اڪثريت فردن جي اينٽسٽنيز ڊايوجنيز زينو ۽ فيرو وانگر حساس ۽ ماڻهپي واري نه ٿيندي ماڻهو جو اخلاق اعليٰ پائي

جو ڪيئن تي سگهي ٿو؟ پليخانوف ان جو جواب ڏئي ٿو تہ "جڏهن فرد ۽ سماج جو مفاد هڪجهڙو ٿي ويندو تہ نيڪي ازخود ماڻهن ۾ ائين ايندي جهڙي طرح پٽر مٿان ڪان هيٺ زمين تي ڪرندو آهي جڏهن ان کي مٿي ٽڪڻ لاءِ ڪو سهارو نہ ملندو آهي. تنهنڪري نيڪي کي تبليغ جي نہ بلڪ بهتر سماجي رشتن تيار ڪرڻ جي ضرورت هوندي آهي." ان جو مطلب آهي تہ فطرتن فرد سنو يا برو ٿي پيدا نہ ٿيندو آهي. سماجي حالتون ان کي ائين بڻائينديون آهن ۽ جڏهن انسان سماجي حالتن کي سنو ڪندو تہ اتي فرد بہ سنا پيدا ٿيندا.

باقي اسان انهن فلسفين کي پنهنجي دور جا بهترين باغي چئي سگهون ٿا. انهن جي انڪار ڪا وڏي معروضي تبديلي تہ نہ آندي پر ايترو ضرور ٿيو ان دور جا ماڻهو جن وٽ زندگي جو مقصد مال ملڪيت گڏ ڪرڻ هو. اتي اهڙن فلسفين جا رويا انهن کي اهو سوچڻ تي مجبور ڪندا هوندا زندگي ۾ ڌن دولت سڀ ڪجهہ ناهي هوندو آهي ڪي چريا هوندا آهن جن وٽ علم حاصل ڪرڻ ۽ سچ کي سڃاڻڻ جي لنو لڳل هوندي آهي. انهن کي پنهنجي ڳولها هوندي آهي. پوءِ اهي علم جي عشق سان سرچار ٿي سڀ سک چڏي ڏکن سان سنگت رکندا آهن. ۽ جڏهن ڏکن ۽ تڪليفن سان دوستي ٿي وڃي تہ پوءِ ڪهڙي شي جو غم؟ اها موضوعي سوچ جي انتها آهي. لطيف سرڪار تڏهن تہ چيو

سرها ڏنم سي، جن ساڃاءِ سِراڻ سين،
تيغ ٽنين جي کي، ڪٽ نہ لڳي ڪڏهين.

ان سان گڏ يوناني فلسفي تي سلسليوار مضمونن جو اختتام ڪجي ٿو. مستقبل ۾ جي وقت مليو تہ يونان کان پوءِ فلسفو ڪيئن وڌيو ۽ ويجهو ان تي سلسليوار مضمون هلايا ويندا.

Reference

10. Problems of history of philosophy by Theodor Oizerman
11. A critical History of Greek philosophy by W.T. Stace
12. The story of philosophy by Will Durant
13. Western history of philosophy by Bertrand Russell
14. Sophie's world by Jostein Gaarder
15. An introduction to ancient philosophy by A.H. Armstrong
16. The complete idiot's guide to philosophy by Jay Stevenson
17. A history of western philosophy by Ralph Mclnenry
18. Philosophy made easy by Richard H. Popkin & Avrum Stroll
19. Philosophy: a literary and conceptual approach by Burton F. Porter
20. Stanford Encyclopedia of philosophy. (internet)
21. YouTube videos on stoics, Diogenes. Epicurean and skeptics

ناريواد

عورت ۽ انقلاب

(حصو چوٿون / آخري)

پريانڪا ڏيرو



پوئين ٽنهي حصن ۾ اسان پڙهيو تہ عورت جو تهذيب، سماج ۽ ثقافت جي اوسر ۾ ڇا ڪردار رهيو آهي. هن آخري حصي ۾ اسان عورت ۽ انقلاب جي رشتي ۽ اُنهن عورتن تي ڳالهہ ڪنداسين، جن پنهنجي ڏاهپ سان هِن جديد دنيا کي هڪ نئين شڪل ڏني. اُنهن بهادر عورتن، پنهنجي آدرشن سان پنهنجي موجوده حالتن کي للڪاريو. عورت سوال انسان جي سماج ۾ ائين آهي جيئن مزدور يا شاگرد سوال. پر پنهنجي سماج جي خوبصورتي بہ ڇا بيان ڪجي.

اهڙو سماج جتي جِنن مان بجلي، ۽ پيٽرول ۾ برڪت لاءِ ڦيٽا ڪيا وڃن اُن سماج ۾ اٽڃاٽائي هڪ اهڙو شراپ هوندي آهي جيڪا ماڻهو پنهنجي رضا خوشي سان قبول ڪندو آهي. انسان جڏهن حق ۽ سچ کي تاريخ کان ڪٽي، اُن کي عام شعور جي دائري ۾ ڳولڻ ۽ سمجهڻ جي ڪوشس ڪندو آهي. تہ ڪيس ان سوچ ۽ سمجهہ ۾ سچائي ۽ حقيقت نہ پر محض وسوسا ۽ وهم ئي اڀرندي نظر ايندا آهن.

عورت ڏانهن اسان جو رويو سندس قابليت ۽ سمجهہ تي شڪ، اسان جي تاريخ ۽ حقيقت کان اٽڃاٽائي جو کليل اظهار آهي. انقلاب جو مطلب صرف طاقت ۽ حڪومت جي تبديلي نہ آهي. انقلاب رياست ۽ طاقت سان گڏ، هڪ اُٿاهہ سماجي تبديلي جو بہ نالو آهي، انقلاب: تعصب، اڻبرابري ۽جهالت ختم ڪرڻ لاءِ هڪ عظيم جدوجهد آهي، جنهن کي هر جڳ جي عورتن، پنهنجي بهادري ۽ بردباري سان هڪ نئون رخ ڏنو آهي. ووٽ جي حق لاءِ ويڙهہ هجي، يا يونيورسٽين ۾ اعلي تعليم حاصل ڪرڻ لاءِ، شناختي ڪارڊ رکڻ کان وٺي طلاق ۽ ٻار ڄڻڻ يا نہ ڄڻڻ جي حق تائين، عورت مزاحمت ڪئي

آهي. ان جدوجهد جو ئي تسلسل آهي جو اڄ جي عورت سياست، ڪاروبار، علم، ادب، فن ۽ ثقافت ۾ پنهنجو ڪردار ادا ڪرڻ لاءِ اڳيان اڳيان آهي. ايران ۾ هلندڙ جبري پردي خلاف تحريڪ هجي يا سعودي عرب ۾ گاڏي هلائڻ جو حق حاصل ڪرڻ جو مطالبو، عورتون پنهنجو آواز اٿارڻ لاءِ هر قسم جي خطري ۽ پريشاني کي منهن ڏئي بيٺيون آهن.

جديد دنيا جي عظيم انقلابن جو بڻ بنياد فرانس جو انقلاب آهي. جنهن بادشاهه لوئس (16) جي تختي کي اونڌو ڪرڻ سان گڏ، يورپ مان جاگيرداري کي پٽي، اڇلائي ڇڏيو. ارڙهين صدي ۾ اهي عام مزدور عورتون ئي هيون، جيڪي پئرس کان ورسيلز تائين، وسندڙ مينهن ۾ ٻن ڪلاڪن جو سفر طئي ڪري بادشاهه جي محل جا دروازا ڀڃندي اندر داخل ٿيون. عورتن جي هن بيباڪ انبوهه بادشاهه کي فرانس جي ماڻهن جي حقن واري دستاويز تي دستخط لاءِ مجبور ڪيو جنهن کان هو اڳ کان انڪاري هيو. ڊاڪٽر امينڊا فورمين مطابق عورتن کي جڏهن احساس ٿيو ته ان دستاويز ۾ عورتن جي حقن جي ڪا ڳالهه نه هئي ته اتي هڪ عورت اوليمپ ڊي گوش (Olype de gouges) انساني حقن جي ان دستاويز کي اڻ مڪمل قرار ڏنو ۽ پاڻ عورتن جي حقن لاءِ هڪ دستاويز تيار ڪيو جنهن ۾ هُن زور نه صرف عورت جي حقن تي ڏنو پر اهو به واضح ڪيو ته عورت کي حق حاصل ڪرڻ سان گڏ ذميواري به هجڻ کپي. سندس خيال هو ته عورت، وڪالت، ڪاروبار ۽ هر اهو ڪم ڪري سگهي ٿي جيڪو هڪ مرد ڪري ٿو. هي ارڙهين صدي جي ڳالهه آهي جڏهن عقل، شعور ۽ منطق جي بنياد تي بحث ٿيندا هئا پر ان باوجود اوليمپ ڊي گوش کي، سندس لکڻين ۽ ڳالهائڻ تي موت جي سزا ڏني وئي. هُن پنهنجي پٽ کي آخري خط ۾ چيو ته "مون کي پنهنجي ملڪ ۽ ماڻهن جي پرستار هجڻ ڪري سزا ملي آهي."

اها جدوجهد جنهن جو بنياد اوليمپ وڌو، تنهن جا اثر تمام گهڻي عرصي تائين هلندا رهيا آهن. 19 هين صديءَ جي شروعات ۾ ڏکڻ آمريڪا جون ڪيتريون ئي رياستون پنهنجي آزادي لاءِ وڙهيون جن ۾ عورتن جو ڪردا اهم رهيو.

جيئن منئيلا سينز (Manuela Saenz) ، جنهن جي تحريڪ (6) ڇهه رياستن کي آزاد ڪرايو. گريس ۾ هڪ ڊراما لکندڙ آوانٿيا ڪائيري (Eventhia Kairi) ترڪي خلاف مهم هلائي. پولينڊ ۾ اميليا پليٽر (Emilia Plater) روس تي قبضي خلاف آواز اٿاريو. ڪاٿينڪا زز هاليئن (Kathinka Zitz Halein) 1848 جرمني ۾ عورتن جي وڏي ۾ وڏي تنظيم جوڙي.

ڊاڪٽر امينڊا فورمين مطابق: 19 هين صدي ۾ عورتن طرفان آندل انقلاب جي شروعات ڪنهن رستي تي نه پر گهر کان ٿي. جڏهن ڇوڪرين کي پڙهائڻ جي ڳالهه ۽ تحريڪ هلائي وئي.

اسان جي سماج ۾ جيڪا هڪ عام رواجي سوچ آهي ته "ڇوڪري کي پڙهائڻ پئسي جي تباهي آهي، يا ڇوڪري پڙهي ئي ڇو؟ نيٺ ته شادي ڪرڻي اٿس." اها سوچ

19 هين صدي ۾ يورپ جي سوچ هئي. جنهن کي عورتن ننديو ۽ اهو شعور پيدا ڪيو ته برابري تيستائين نه ملندي جيستائين پوري ۽ برابر تعليم نه ٿي ملي.

مليسنٽ فوسٽ (Millicent Fowcelt) جيڪا ڪيمبرج يونيورسٽي جي پروفيسر جي زال هئي تنهن پنهنجي گهر ۾ عورتن لاءِ ليڪچر ۽ پڙهڻ جو ماحول تيار ڪيو. تنهن کان پوءِ (ڪجهه حالتن جي ڪري، ڪجهه ان ڪم جي ڪري پر) عورتن جو ٻاهر نڪري پڙهڻ لاءِ رجحان وڌندو ويو.

ان ئي سلسلي ۾ اڳيان هلي مليسنٽ ڪيمبرج يونيورسٽي ۾ عورتن لاءِ ڪاليج تعمير ڪرايو ميلسنٽ فوسٽ جو ڪردار سفراجيٽ تحريڪ ۾ به تمام گهڻو اهم رهيو. سندس سياسي ۽ سماجي پورهيي کي ڏسندي ڪيترن ئي ماڻهن اتساهه ورتو. ان نه صرف عورتن جي سماجي برابري تي ڪم ڪيو پر عورتن جي فڪري تربيت ۽ سياسي حقن لاءِ به اوتري ئي سرگرم رهي.

پڙهڻ، ووٽ، ڏيڻ، صحت، گهر، سميت انهن سيني بنيادي انساني حقن لاءِ عورتون وڙهيون ۽ مريون آهن. تاريخ هميشه مرد جي ڪم، ان جي سياست ۽ حاصلات کي ته سارهيو ۽ مان ڏنو آهي. پر عورت کي مرد جي پويان هڪ پاڇولي وانگر رکيو آهي. اسان کي مارڪس نظر ايندو جيني نه، اسان کي لينن نظر ايندو نديزا ڪروپسڪايا نه. عورت جو ڪردار ڪيترو ئي وڏو ڇو نه هجي مرد جي وڏايل چڙاهيل ۾ اهو لڪي ويندو آهي. روس جيڪو 20هين صدي جي شروعات ۾ عورت سوال تي سڀ کان سڌريل سماج هو. اتي اليگزينڊرا ڪولانتائي، فيڪٽرين ۾ عورتن جي غير انساني حالتون ڏسي تحريڪ هلائي ٿي. جنهن جي نتيجي ۾ بادشاهه کي تخت ڇڏڻو پوي ٿو. هو پارٽي ۾ اندر توڙي ٻاهر پنهنجا مطالبا ۽ تجويزون مڃرائيندي هئي. عورتن جي لاءِ ٽريڊ يونين ٺاهڻ، ڪين سياسي ۽ سماجي حيثيت ۾ مرد جي برابر بيهارڻ کان وٺي عورت جي حقيقي آزادي، جنهن ۾ هوءَ خاندان جي وزن کان آجي ۽ خود مختيار هجي، ۽ اولاد صرف هڪ ماءُ جي نه رياست جي ذميواري هجي، تائين ڪولانتائي پنهنجي ڪم کي هر سطح تي مضبوطي سان بيهاريو. پر ان جي انهن ئي سماجي ڪمن جي ڪري هوليسن طرفان پنهنجي عهدي تان هٽائي وئي. ڊاڪٽر اميندا جي مطابق سوويت يونين ڊهڻ کان پوءِ عورت جي حيثيت سماج ۽ سياسي دائرن ۾ بدتر رهي آهي. سرمائيداري کان اڳ، سوويت يونين جي عورتن جو دنيا ۾ تعارف هڪ سائنسدان، فنڪار، اديب، استاد ۽ آزاد فرد وارو هو جيڪو هاڻ تيزي سان هڪ رنڊي/ طوائف جي تعارف ۾ بدلجي رهيو آهي.

جيئن روس ۾ عورتون سوشلزم جي بنياد تي آزادي لاءِ وڙهن پيون. آمريڪا ۾ اها ساڳي اميد سرمائيداري سان جوڙي وئي. هزارين سالن کان مرد پنهنجي نسل وڌائڻ لاءِ عورت جي جسم تي قابض هو پر هڪ عورت مارگريٽ سينگر حمل ۾ وقفي جو حق وٺي، عورت کي واپس پنهنجي جسم ۽ زندگي تي ضابطي جي سگهه ڏني. (Birth Control) هي نالو ۽ خيال ئي مارگريٽ سينگر جا ڏنل تحفا آهن. جنهن کي اڄ اها ساڳي سرمائيداري

پنهنجي فائدي ۽ لوڀ لاءِ لکين رپيا خرچ ڪري، ماڻهن تائين بهبود آبادي جي نالي هيٺ پهچائي ٿي. وقفي جي مهانگي دوا نهرائڻ ۽ ان معلومات تي ڳالهائڻ لاءِ سينگر کي پنهنجي دوست ڪيترين گهڻو مدد ڪندي هئي. پنهنجي زندگيءَ ۾ ئي هُن ان دوا کي قانوني قرار ڏيندي ڏٺو.

عورت جيستائين هڪ مرد سان گڏ هلي ٿي تيستائين اها هڪ قابل قبول هستي آهي. پر جنهن لمحي اها پاڻ کي هڪ عورت جي نظر ۾ ڏسي، حق گهري ٿي ته اهو ئي مرد سندس دشمن بڻجي ٿو. انسان مريخ تي وڃڻ جي سوچي رهيو آهي پر زمين تي عورت جي برابري ڪيس اڃا پانءِ نه ٿي پوي. مريخ کان پهرين ته زمين جي حقيقي طور انساني ٿيڻ جو سوال آ. جِتي جنس جي فرق سان سماجي فرق چقمق تي پور وانگي چنبڙيل نه هجن. جتي پنج سالن جي آصفه محفوظ هجي، جتي عورت سان زيادتي جو سبب اُنجو ذات، ويڙهو فرقو، قوم يا سندس ڪپڙن کي قرار نه ڏنو وڃي. جنهن تي پسند جي پرڻي وارا نئين زندگي شروع ڪن ۽ جيئرا ساڙيا نه وڃن. جتي جنس جي فرق کانسواءِ هر انسان، سماج جو هڪ آزاد ۽ باشعور رُڪن هجي.

ادب

شرط (The Bet)

اينتونيو چيخوف / سنڌيڪار: پرويز سولنگي

اها سرءَ جي اونده ڀري رات هئي. بينڪ جو پوڙهو مالڪ پنهنجي پڙهائي واري ڪمري ۾ هيڏي هوڏي هلندي ان سرءَ جي شام کي ياد ڪري رهيو هو جڏهن اڄ کان ٺيڪ پندرنهن سال پهرين هن دوستن لاءِ هڪ پارٽي رکي هئي. ان پارٽي ۾ ڪيترن ئي ذهين ماڻهن شرڪت ڪئي جن جي وچ ۾ ڪافي موضعن تي دلچسپ گفتگو ٿي. اهڙن موضوعن ۾ انهن موت جي سزا واري قانون تي ڳالهايو. مهمانن جي اڪثريت ۾ صحافي ۽ ڏاها فرد شامل هئا، جن موت جي سزا واري قانون جي مخالفت ڪئي. انهن راءِ ڏني تہ سزا جي اهڙي شڪل پراڻي، دقيانوس، ۽ هڪ عيسائي رياست لاءِ غير ضروري آهي. انهن ڏاهن اتفاق ڪيو تہ موت واري سزا جي جاءِ تي عمر قيد وري سزا کي لاڳو ڪيو وڃي.

"مان توهان جي ان تجويز سان اتفاق نہ ٿو ڪيان." انهن جي ميزبان بينڪ مالڪ مداخلت ڪندي چيو. "مون نہ عمر قيد ۽ نہ ئي موت جي سزا جو تجربو ڪيو آهي پر تنهن هوندي بہ اهيو چئي سگهان ٿو تہ موت جي سزا عمر قيد واري سزا کان وڌيڪ اخلاقي ۽ انساني آهي. موت جي سزا ماڻهو کي هڪ دفعو ماري ڇڏي ٿي جڏهن تہ عمر قيد جي صورتحال ۾ انسان ٿورو ٿورو ڪري روزانو مرندو رهي ٿو. هاڻي ٻڌايو ڪهڙي سزا ڏيندڙ سٻاجهڙو ۽ انسان دوست عمل هوندو؟ اهو جيڪو ڪجهه منٽن ۾ توهان جي زندگي کسي وٺي يا اهو جيڪو سالن جا سال ٿورو ٿورو ساهه ڪڍندو رهي ۽ آخر ۾ توهان کي موت جي کوهہ ۾ اڇلائي ڇڏي."

"ٻئي سزائون هڪ جيتريون غير انساني ۽ بداخلاق آهن." اتي وينل هڪ ٻئي مهمان پنهنجي راءِ ڏيندي چيو. "ڇاڪاڻ تہ ٻنهي سزائن جو مقصد هڪ ئي آهي ــــــ انساني زندگي کسڻ. رياست خدا نہ آهي. ان کي ڪو حق نہ آهي تہ اها ڪنهن انسان کان زندگي کسي جيڪا رياست وري واپس ڪرڻ بہ چاهي تہ نہ ڪري سگهي."

مهمانن منجهہ هڪ 25 سالن جو نوجوان وڪيل بہ وينل هو. جڏهن هن کان پڇيو ويو تہ تون جي ڇا راءِ آهي تہ هن وراڻيو:

" موت يا عمر قيد ٻئي غير اخلاقي سزائون آهن پر جي مون کي انهن ٻنهي مان هڪ جي چونڊ ڪرڻي پوي تہ مان عمر قيد جي سزا کي ترجيح ڏيندس. منهنجي نظر ۾ اڻڻ مري وڃڻ کان ڪهڙي بہ حالت ۾ زنده رهڻ وڌيڪ بهتر آهي."

ان سان ئي بحث دلچسپ مرحلي ۾ داخل ٿي ويو. ميزبان بينڪر جيڪو انهن

ڏينهن ۾ نوجوان ۽ ٿورو جذباتي هو پنهنجي جذبن جي وهڪري ۾ وهي ويو. هن زور سان ميز تي مڪ هڻندي ۽ وڪيل کي ڌڙڪي واري انداز سان چيائين:

"اهيو تو بڪواس ڪري رهيو آهين. مان تو سان 20 لکن جي شرط رکڻ لاءِ تيار آهيان تون بند ڪوٺڙي ۾ مون کي 5 سال اڪيلائي ۾ رهي ڏيکار؟ "

"جيڪڏهن تون واقعي اهيو شوق سان ڪرڻ چاهين ٿو" نوجوان وڪيل بينڪر کي چيو "تہ پوءِ ٻڌ مون کي شرط قبول آهي پر مان پنج سال نہ بلڪ پندرنهن سال قيد ۾ گذاريندس."

"پندرنهن سال؟ نيڪ آهي!" بينڪر وڏي رڙ ڪندي چيو. " معزز مهمانون مان پنهنجا 20 لک وڃائڻ لاءِ تيار آهيان!"

" نيڪ آهي تون پنهنجا ويهہ لک جوکي ۾ وجهڻ لاءِ تيار آهين تہ مان پنهنجي آزادي کي ڇڏڻ لاءِ تيار آهيان."

اهڙي طرح هي عجيب ۽ سمجهہ ۾ نہ ايندڙ شرط طئي ٿي وئي. بگڙيل ۽ غير سنجيدا بينڪر جنهن وٽ لکين ربيا هئا ۽ اهي هن جي ڳڻپ کان ٻاهر هئا اهڙي شرط رکڻ تي تمام گهڻو خوش هو. رات جي ماني کائڻ دوران هن نوجوان جو مذاق اڏائيندي چيو:

"ابا نوجوان اڃا وقت آهي تون پنهنجي شرط تي ٿورو سوچ. منهنجي لاءِ 20 لک ڪو مسئلو نہ آهن پر تون زندگي جا ٽي يا چار قيمتي سال وڃائي ويهندين. مان ٽي يا چار سال ان ڪري چوان پيو جو ان کان وڌيڪ عرصي تائين قيد ۾ رهڻ تو لاءِ ممڪن ڪو نہ هوندو. ۽ ٻئي اهم ڳالهہ جيڪا اي ناخوش انسان، توکي سمجهڻ گهرجي تہ سزا طور جيل ۾ وڃڻ ۽ پنهنجي مرضي سان جيل ۾ وڃڻ ۾ وڏو فرق آهي. اها سوچ تہ تون ڪنهن بہ وقت پاڻ کي آزاد ڪري سگهين ٿو قيد تنهنجي زندگي کي زهر ڪري وجهندي. سچ پڇين تہ مون کي تو تي ڏاڍو رحم اچي رهيو آهي."

۽ اڄ سرءُ جي اونده رات ۾ بينڪر هيڏي هوڏي هلندي اهيو سڄو واقعو ياد ڪندي پنهنجي پاڻ کان پڇيو تہ:

" اهڙي شرط جو مقصد ڇا هو؟ ان ڳالهہ ۾ اهڙو سنو ڇا هو جو هڪ ماڻهو پنهنجي زندگي جا پندرنهن سال ۽ مان 20 لک وڃائيندس؟" ڇا ان سان اهيو ثابت ٿي ويندو تہ موت جي سزا عمر قيد جي سزا کان بهتر يا بدتر آهي؟ نہ نہ اهڙو ڪجهہ بہ ثابت نہ ٿيندو. بس اهو منهنجي طرفان هڪ دادلي ۽ بگڙيل ٻار جي خواهش ۽ نوجوان طرفان پئسن جي لالچ ڪانسواءِ ٻيو ڪجه بہ نہ هو."

ان ڪانپوءِ هن کي ياد آيو تہ ان رات اڳيان ڇا ٿيو. فيصلو ڪيو ويو تہ نوجوان پنهنجا پندرهن سال سخت پهري هيٺ بينڪر جي باغ واري گهر جي ڪمري ۾ گذاريندو. اهيو بہ فيصلو ڪيو ويو تہ اهو ڪمري کان ٻاهر نہ نڪرندو. هي نہ ماڻهن سان ملندو نہ ئي انهن جو آواز ٻڌندو. ان کان علاوا هن کي ٻاهر کان اخبارون يا خط وٺڻ جي بہ اجازت نہ هوندي. هن کي اهيا اجازت ڏني وئي تہ هو موسيقي جا ساز ۽ ڪتاب پاڻ وٽ

رکي سگهي ٿو. ان کان علاوا هن کي سگريٽ ۽ شراب پيئڻ جي اجازت هوندي ۽ هو ٻاهر لاءِ خط لکي سگهندو. اصولن ۽ ضوابطن مطابق هن جو ٻاهرين دنيا سان تعلق صرف ان دري جي ذريعي ٿيندو جيڪا خاص ان مقصد لاءِ ٺاهي وئي آهي. هي ڪتاب، موسيقي، شراب ۽ ضرورت جون شيون ان دري ذريعي ڪيتري به مقدار ۾ گهرائي سگهي ٿو. انهن شرطن ۾ هر شيءِ تفصيل سان لکي وئي جنهن ۾ هن جي قيد کي سختي سان اڪيلي ۾ رهڻ جي لائق بڻايو ويو ته جيئن نوجوان پنهنجا پندرنهن سال جيڪي 14 نومبر 1870 کان 12 بجي شروع ٿيا ۽ انهن کي 14 نومبر 1885 ۾ 12 بجي ختم ٿيڻو هو. نوجوان جي آخري ٻن منٽن ۾ به جيڪڏهن هو انهن شرطن جي انحرافي ڪندو ته بينڪر هن کي 20 لک ڏيڻ جي واجب نه هوندو.

قيد جي شروعاتي سالن دوران جيڪا ڳالهه نوجوان جي لکيل نوٽس مان ظاهر ٿي سا اها هئي ته اڪيلائي ۽ ڊپريشن جو شڪار ٿي ويو. هن جي ڪمري مان صبح ۽ شام صرف پيانو جي وڄڻ جو آواز ايندو هو. هن ته شراب ۽ سگريٽ وٺڻ کان انڪار ڪري ڇڏيو. هن لکيو ته شراب هن جي خواهشن کي وڌائي ٿو ۽ خواهشون قيديءَ جون بدترين دشمن آهن. ان کان وڌيڪ ٻيو ڪو هاڃو ٻي ڪا بدنصيبي ٿي نه ٿي سگهي جو توهان وٽ پيئڻ لاءِ سٺو شراب آهي ۽ ڪجهري ڪرڻ لاءِ ڪير سامهون موجود نه هجي. باقي سگريٽن کان هٽ ڪٽڻ جو سبب لکيائين ته انهن جو دونهون هن جي ڪمري ۾ ڏپ ڪري وجهي ٿو. شروعاتي سال ۾ هن جن ڪتابن کي پاڻ ڏي موڪلڻ لاءِ لکيو اهي ڪتاب هلڪن ڪردارن تي مشتمل هئا ۽ انهن ناولن جو پلاٽ عشق تي مبني هو جنهن ۾ زبردست قسم جو ڪهاڻيون هيون.

قيد جي ٻئي سال ڪمري مان پيانو جو آواز اچڻ بند ٿي ويو. قيدي آڇ ڪئي ته هن کي پراڻا ڪتاب (classics) ڏنا وڃن. پنجين سال ۾ هن جي ڪمري مان وري موسيقي جو آواز ٻڌڻ ۾ اچڻ لڳو ۽ هن شراب موڪلڻ جو به عرض ڪيو. ماڻهن جن هن کي ان سال ڪمري ۾ ڏٺو چيائون ته هن پنجين سال ۾ کائڻ ۽ پيئڻ کان علاوا ٻيو ڪجه به نه ڪيو. هو اڪثر پاڻ سان ڪاوڙ ۾ ڳالهائيندو هو ۽ اوٻاسيون ڏئي بستري تي سمهي پوندو هو. هن ڪتاب پڙهڻ ڇڏي ڏنا هئا ۽ ڪڏهن ڪڏهن رات جو بستري تي اٿي ويهي رهندو هو ۽ ڪيترائي ڪلاڪ هو ڪجهه نه ڪجهه لکندو رهندو هو ۽ صبح اٿڻ سان ئي انهن کي ڦاڙي ڇڏيندو هو. ڪافي دفعا ماڻهن قيدي جي زور سان روئڻ جا آواز به ٻڌا.

ڇهين سال جي پوئين حصي ۾ قيدي شوق سان ٻولي، فلسفي، ۽ تاريخ تي ڪتاب پڙهڻ شروع ڪيا. هن پنهنجو پاڻ کي انهن علمن حوالي ڪرائي ڇڏيو. هن ايترو پڙهيو جو هڪ دفعي بينڪر تنگ ٿي پيو ته هن لاءِ ايترن ڪتابن جو بندوبست ڪيئن ڪيان. انهن چئن سالن دوران قيديءَ ڇهه سو جُلد پڙهي ڇڏيا ۽ اهو ئي سال هو ته بينڪر کي هن جي طرفان هي خط مليو:

"منهنجا پيارا جيلر، مان توڏي هي سٽون ڇهن ٻولين ۾ لکي رهيو آهيان. هي انهن ماڻهن کي ڏيکارجاءِ جيڪي اهي ٻوليون ڄاڻيندا هجن. جيڪڏهن انهن کي منهنجي

لکیل لفظن ۾ ٻولي جي غلطي نظر نہ اچي تہ باغ ۾ هڪ فائر ڪرائجاءِ مان سمجهي ويندس تہ منهنجي ٻولين سکڻ جي محنت رائيگان نہ وئي آهي. ۽ ٻي ڳالهہ تہ تاريخ جي هر دور ۽ هر علائقي ۾ مختلف ٻوليون ڳالهائيندڙ مختلف ڏاهن جي اندر ساڳو شعلو پڙڪندو هو. ڪاش تون ڄاڻي سگهين هان انهن ڏاهن کي سمجهڻ ڪانپوءِ منهنجي روح کي ڪهڙي روحاني مسرت ملي آهي." قيدي جي هي خواهش پوري ڪئي وئي. ٻولين ۾ غلطي نہ هجڻ ڪري بينڪر هڪ جي جاءِ تي باغ ۾ ٻہ فائر ڪرايا.

ڏهين سال ڪانپوءِ قيدي ميز وٽ ويٺو ۽ انجيل کان علاوا هن ٻيو ڪجهہ بہ نہ پڙهيو. بينڪر کي ان ڳالهہ تي حيراني ٿي تہ جنهن ماڻهو چئن سالن ۾ ڇهہ سو جلد پڙهيا اهو تقريباً هڪ سال جو عرصو اهڙي ننڍڙي ڪتاب تي لڳايو آهي جيڪو سمجهڻ ۾ بہ آسان آهي. انجيل ۾ دينيات ۽ مذهب جون تاريخون هونديون آهن.

بحرحال قيدي پنهنجي اسيري جي آخري ٻن سالن ۾ مختلف قسمن جا جام سارا ڪتاب پڙهيا. ڪنهن وقت هي فطري سائنس ۾ مشغول هوندو هو تہ ڪنهن وقت هو شيڪسپيئر جي ڪتابن جي طلب ڪندو هو. هن جي گهرايل ڪيمسٽري، ميڊسن، ناول، فلسفي يا دينيات جي ڪتابن جون لسٽون پيل آهن. هن جي پڙهڻ جي انداز مان لڳي پيو تہ هي سمنڊ ۾ ٻيڙي جي تباهہ ٿيڻ سبب تري رهيو آهي. پنهنجي زندگي بچائڻ لاءِ ڪڏهن هن ڇيڙي تي تري اچي ٿو تہ ڪڏهن هن ڇيڙي ڏي تري هليو ويندو آهي.

II

پوڙهي بينڪر اهيو سڀ ياد ڪيو ۽ سوچيو:

"سڀاڻي 12 بجي هو پنهنجي آزادي کي واپس وٺندو. ۽ جيڪو اسان جي وچ ۾ ناهہ ٿيو هو ان مطابق مان هن کي 20 لک ڏيندس. جيڪڏهن مان ائين ڪندس تہ برباد ٿي ويندس."

اڄ کان پندرنهن سال پهرين. لکين روپيا هن جي ڳڻپ کان ٻاهر هئا. هاڻي هي پنهنجو پاڻ کان اهيو پڇندي ڊڄندو هو تہ هن جي ملڪيت وڌيڪ آهي يا ماڻهن جا قرض وڌيڪ آهن. اسٽاڪ ايڪسچينج تي ٻي سبب پئسا خرچ ڪرڻ، عجيب طريقي سان پئسا کپائڻ ۽ آخري عمر تائين پرجوش هجڻ جي عادت سبب، هن ڪروڙ پتي انسان جي دولت ڪٽي چڪي هئي. هو هڪ بي خوف، هنيلو ۽ پر اعتماد امير شخص مان تبديل ٿي هڪ وچولي طبقي جو بينڪر بڻجي ويو هو. "لعنت هجي اهڙي شرط تي!" پنهنجا هٿ مهٽيندي مايوسي مان پوڙهي بينڪر پاڻ سان ڳالهايو. " اهيو ماڻهو مري ڇو ڪو نہ ويو؟ هو هن وقت 40 سالن جو آهي. هو مون کان پائي پائي ڪري سڀ پئسا ڪٽي ويندو. شادي ڪري پنهنجي زندگي مان مزا وٺندو ۽ واپار ۾ سيڙپڪاري ڪندو. جڏهن تہ مان هڪ فقير جي روپ ۾ هن تي ساڙ ڪندس ۽ روزانو هن جي واتان اهيو جملو ٻڌندس تہ: "هاڻ توهان منهنجي زندگي ۾ خوشيون آنديون مان ان جي لاءِ توهان جو مقروض رهندس. تنهنڪري هاڻي مون کي اجازت ڏيو تہ مان اوهان جي مدد ڪيان." نہ نہ اهيو منهنجي برداشت کان ٻاهر آهي. جيڪڏهن مون کي غريب ۽ ذليل ٿيڻ کان ڪا

شي بچائي سگهي ٿي تہ اها قيدي جي موت آهي!"

رات جا ٽي ٿي رهيا آهن. بينڪر کي اندازو آهي تہ سڀ ستل هوندا. ٻاهر وڻن جي چرپر کان علاوا ٻيو ڪجهہ بہ ٻڌڻ ۾ نہ اچي رهيو آهي. هن بغير آواز ڪيڻ جي ٻاھ کان محفوظ هجڻ واري صندوق مان چابي ڪنئي جنهن کي پندرنهن سالن تائين استعمال نہ ڪيو ويو هو. هن ڪوٽ پاتو ۽ ٻاهر نڪري قيدي واري جاءِ طرف وڌڻ لڳو.

باغ ۾ اونده سان گڏ جام ساري ٿڌ هئي. مينهن بہ وسي رهيو هو. طوفان سبب وڻ لڏڻ کان بس نہ ڪري رهيا هئا. بينڪر پنهنجي اکين تي زور لاٿو پر هن کي زمين نظر نہ اچي رهي هئي. نہ ئي اڇيون مورتيون. ڪمرو يا وڻ تي هن جي نظر پئي. هي ان پاسي ويو جتي قيديءَ جو ڪمرو هو. هن بہ دفعا چوڪيدار کي سڏ ڪيو پر هن کي ڪو جواب نہ مليو. ظاهر آهي مينهن کان بچڻ لاءِ چوڪيدار ڪٿي بورچيخاني يا پٺي گھر ۾ ستل هوندو.

"جيڪڏهن مان همت ڪري هن کي مارڻ ۾ ڪامياب ٿيان ٿو تہ ماڻهن جو پهريون شڪ هن چوڪيدار ڏانهن ويندو."

هن اونداهي ۾ ڏاڪا ۽ دروازي کي محسوس ڪيو ۽ گھر جي اندر هليو ويو. پوءِ هو هڪ سوڙهي رستي سان گذريو ۽ ماچس جي تيلي ٻاريائين. اتي ڪير بہ نہ هو. اتي بغير رلين جي هڪ بسترو پيل هو ۽ هڪ ڪنڊ تي لوھ جو چلهو موجود هو. قيدي جي ڪمري طرف ويندڙ سيلون محفوظ هنيون.

جڏهن تيلي وسي وئي تہ پوڙهي بينڪر دري مان ڏڪندي ڪمري ۾ جهاتي پائي نهاريو. قيدي جي ڪمري ۾ مدهم روشني سان ميڻ بتي ٻري رهي هئي ۽ پاڻ ميز تي وينل هو. دري مان هن جي پُٺي، وار ۽ وارن تي پيل سندس هٿن کان علاوا ٻيو ڪجهہ بہ نظر نہ اچي رهيو هو. جڏهن تہ ميز، ٻن ڪرسين ۽ قالين تي ڪيترائي ڪتاب ڪليل حالت ۾ پيل هئا.

پنج منٽ گذري ويا پر قيدي هڪ گھڙي لاءِ بہ نہ چريو. 15 سالن جي قيد جڻ تہ هن کي بغير چرڻ جي ويهارڻ سيکاري ڇڏيو هو. بينڪر پڪ ڪرڻ لاءِ پنهنجي آڱرين سان دري کي وڄايو پر وري بہ قيدي نہ چريو. ان ڪانپوءِ بينڪر وڏي مهارت سان دروازي جي سيل کي ٽوڙيو ۽ چابي تالي ۾ وجهي ان کي کوليو. زنگ لڳل تالي مان آواز آيو ۽ چيڪٽ سان دروازو کلي پيو. بينڪر کي لڳو تہ هو پيرن جو آواز ۽ حيران ڪندڙ رڙ ٻڌندو پر ٽي منٽ گذري ويا ۽ اهڙو ڪجه بہ نہ ٿيو. ڪمري ۾ پهرين واري خاموشي هئي. هن ڪمري اندر وڃڻ جو ذهن ناهيو.

ميز تي قيدي عام ماڻهن کان هٽي ڪري وينل هو. هو بلڪل هڏائون ڍانچو لڳي رهيو هو جنهن جي کل هن جي هڏن سان چنبڙي وئي هئي. هن جا وڏا وار گهنڊيدار ٻڌجي ويا هئا ۽ ڏاڙهي بہ وڌيل هئس. هن جو منهن ڦڪو ڳتا ڪوڪلا، چيلھ سوڙهي، هن جا هٿ جن تي وڏن وارن وارو مٿو پيل هو ايترا ڪمزور ۽ نازڪ هئا جو ڏسڻ وارو خوفزدا ٿي وڃي. هن جي مٿي ۾ ناسي وار اچي چڪا هئا ۽ هن جو اهڙو چهرو ڏسي ڪير بہ يقين نہ

ڪري هاڻ تہ هي ڪو 40 سالن جو نوجوان آهي. هي تمام گهري ننڊ ۾ ستل آهي. هن جي جهڪيل ڪنڌ هيٺان ميز تي هڪ پنو پيل آهي جنهن ۾ خوبصورت اکرن سان ڪجهہ لکيل پيو آهي.

"ويچارو غريب!" بينڪر سوچيو. هي ستو پيو آهي ۽ مون کي يقين آهي تہ هو ننڊ ۾ 20 لکن جا خواب ڏسي رهيو هوندو. هاڻي مون کي بس اهيو ڪرڻو آهي جو ان اڌ مئل ماڻهو کي ڳچي مان ڪڍي بستري تي اڇلايا ۽ ويهاڻي سان هن جن جو ساهہ بوساتي ماري ڇڏيا. قتل جو راز ڳولڻ ۾ ڪير ڪيترو بہ ماهر ڇو نہ هجي پر اهو ڪڏهن بہ ثابت نہ ڪري سگهندو تہ هن قيدي کي تشدد ڪري ماريو ويو آهي. پر ان کان پهرين جو مان اهيو ڪم ڪيان ڇونہ اهو پنو پڙهي وٺان جنهن تي هن ڪجهہ لکيو آهي.

بينڪر اهو پنو کڻي ٿو ۽ ان کي پڙهڻ لڳي ٿو:

"سياڻي 12 بجي مان پنهنجي آزادي ڪانسواءِ بين ماڻهن سان گڏجي رهڻ جو حق حاصل ڪندس. پر ان کان اڳ جو مان هي ڪمرو ڇڏيان ۽ سج جي روشني کي پنهنجي اکين سان ڏسان. اهيو ضروري آهي تہ مان توسان ڪجهہ ڳالهايان. مان خدا کي حاضر ناظر ڄاڻي پنهنجي صاف ضمير سان توکي ٻڌائڻ چاهيان ٿو تہ مون کي دنيا واري آزادي، زندگي ۽ صحت کان سخت نفرت آهي ۽ انهن سيني شين سان نفرت آهي جن کي توهان جا ڪتاب دنيا جون سنيون شيون سمجهن ٿا.

مان پندرنهن سالن کان زمين جي زندگي کي پڙهي رهيو آهيان. اهيو سچ آهي تہ ايترن سالن کان مون زمين نہ ڏٺي آهي ۽ نہ ئي ڪنهن ماڻهو سان ملاقات ڪئي آهي پر تنهنجي ڏنل ڪتابن مان مون خوشبوئن سان ڀريل شراب پيتا آهن. مون گيت ڳايا آهن. مون تہ ٻيلن ۾ وڃي ڦاڙها ۽ جهنگلي رڇن جو شڪار ڪيو آهي. ۽ انهن عورتن سان محبت ڪئي آهي جيڪي انتهائي حسين ۽ خوبصورت آهن. جن جي حسن کي توهان جي شاعرن شاعري جو حصو بڻايو آهي. توهانجي دنيا جا عظيم شاعر ۽ ڏاها مونسان ملڻ ايندا آهن. ۽ اهي پنهنجي لفظن سان اهڙيون ڪهاڻيون ٻڌائي ويندا آهن جو منهنجو دماغ سرور جي چڪرن ۾ پيو گهمندو آهي. مان توهان جي ڪتابن مان البروز ۽ مونٽ بلينڪ جي چوٽين تي چڙهي ويو آهيان. اتان کان ويهي ڪري مون سج کي اڀرندي ڏٺو آهي. مان ڏٺو آهي تہ شام جي رنگ سان آسمان ڪيئن رنگجي ويندو آهي. مون ڏٺو آهي سمنڊ ۽ پهاڙ کي شام جو ڳاڙهو ۽ سونو رنگ ڪيئن وڪوڙي وٺي ٿو. مان اتان کان ويهي اهيو بہ ڏٺو آهي تہ ڪيئن کنوڻ جو زوزاٽ ڪندو چمڪو منهنجي مٿان کان گذري طوفاني ڪڪرن کي چيري نڪرندو آهي. مون ساوا ۽ سر سبز ٻيلا، ميدان، ٻنيون، درياءَ، ڍنڍون، شهر ڏٺا آهن. مون خوبصورت عورتن کي ڳائيندي ۽ ٻڪرارن جي ڇڙن جي سريلي آوازن کي ٻڌو آهي. مون انهن خوبصورت شيطاني فرشتن جي پرن کي ڇهيو آهي جيڪي مون سان خدا جي موضوع تي اچي بحث ڪندا آهن. مون پنهنجو پاڻ کي تنهنجي ڪتابن جي گهرائي ۾ اڇلائي ڇڏيو جتي مون معجزا ڪري ڏيکاريا آهن. ماڻهن کي ذبح ڪيو آهي. شهرن جا شهر تباهہ ڪيا آهن. مون نون مذهبن جي تبليغ ڪئي آهي ۽ نيون بادشاهون فتح ڪيون

آهن. ڇا تون ڄاڻي سگهين ٿو تہ تنهنجي ڪتابن مون کي ڏاهپ ڏني آهي. هر دور جي انهن سيني ماڻهن جون بي چين ۽ تڙپيل پڪڙيل سوچون هڪ هنڌ گڏ ٿي منهنجي دماغ ۾ بند ٿي ويون آهن. مون کي خبر آهي تہ مان توهان سيني کان سياڻو ٿي ويو آهيان.

” ۽ مان توهان جي ڪتابن کان, انهن جي ڏنل ڏاهپ کان ۽ دنيا جي سيني سکن ۽ رحمتن کان نفرت ڪيان ٿو. ڇاڪاڻ انهن سيني جي ڪا قيمت نہ آهي. اهي سڀ گذري ويندڙ خيالي, ۽ دوکو ڏيندڙ ڪنهن سراب وانگر آهن. توهان پلي ڪنهن وڏائي ۾ هجو, پاڻ تي فخر ڪندڙ ۽ ڏاها هجو پر موت هڪ ڏينهن توهان جو ان زمين تان ائين صفايو ڪري ويندو جڻ توهان ڪجهہ نہ بلڪ ڪوئا هئا جن زمين منجهہ ڏر ناهي پاڻ کي محفوظ سمجهي ورتو هو. توهان جو ايندڙ نسل, توهان جي تاريخ, توهان جا لافاني ڏاها ان زمين تي سڙي جمي ويندا پسم ٿي ويندا.“

” توهان پنهنجو عقل وڃائي ڇڏيو آهي ۽ غلط رستي تي هلي پيا آهيو. توهان ڪوڙ کي سچ سمجهي ورتو آهي ۽ پراسراريت کي خوبصورتي ٿا سمجهو. توهان حيرت ڪڏهن ڪائيندا! تڏهن جڏهن ڪي عجيب واقعا رونما ٿيندا. تڏهن جڏهن صوفن ۽ نارنگين جي وڻن ۾ انهن جي جاءِ تي ڏيڏر ۽ ڪرڙيون ڦٽنديون يا گلاب جي گلن مان گهوڙن جي پگهر جي خوشبو ايندي. مون کي توهان تي تعجب ٿيندو آهي جيڪي جنت جهڙي زندگي جيئڻ لاءِ زميني زندگيءَ جو سودو ڪن ٿا. سچ پڇين تہ مان توهان جهڙن ماڻهن کي سمجهڻ نہ ٿو چاهيان.“

“مان پنهنجي ڪيل ڳالهين کي عمل ۾ ثابت ڪرڻ لاءِ انهن سيني شين سان نفرت جو اظهار ڪيا ٿو جن جي سهاري توهان جيئندا آهيو. مان تنهنجي 20 لکن کان دستبردار ٿيان ٿو جن کي ڪنهن دور ۾ مان جنت سمجهندو هئس پر اڄ انهن سان نفرت آهي. پنهنجي پئسن کان الڳ ٿيڻ لاءِ مان مقرر وقت کان پنج ڪلاڪ پهرين ان ڪمري مان پڇي ويندس جنهن سان اسان جي وچ ۾ ٿيل ناهہ جي پڇڪڙي ٿيندي.“

جڏهن بينڪر اهيو سڀ پڙهيو تہ هن پنو واپس ساڳي جاءِ تي رکيو. هن اجنبي شخص جي متي تي چمي ڏني ۽ روئندي ڪمري مان نڪري ويو. زندگي ۾ ڪڏهن بہ ۽ ڪهڙي بہ موقعي تي بينڪر ايترو نہ رنو هو جيترو ان رات روئي پيو هو. پوءِ پلي اسٽاڪ ايڪسچينج ۾ هن جا لکين روپيا ٻڏي ويا هجن. هن کي پنهنجو پاڻ سان نفرت ٿي وئي. جڏهن هي پنهنجي گهر پهتو تہ بستري تي ليٽي پيو پر هن جي جذبن سان پريل ڳوڙهن دير تائين هن کي سمهڻ نہ ڏنو.

صبح ٿيندي ئي چوڪيدار لٿل منهن سان ڊوڙندو هن وٽ آيو ۽ ٻڌايائين تہ قيدي دري مان ٽپي باغ ۾ آيو ۽ دروازي واري پاسي کان غائب ٿي ويو. بينڪر هڪدم چوڪيدار سان گڏ ڊوڙي ڪمري ۾ آيو تہ جيئن قيدي جي پڄڻ جي پڪ ڪري سگهي. هن غير ضروري گفتگو کان بچڻ لاءِ ميز تان اهو پنو کنيو جنهن تي قيدي 20 لکن تان هٿ کڻڻ جو لکيو هو. پوڙهو بينڪر گهر پهتو ۽ ان خط کي باهہ پروف صندوق ۾ سنڀالي رکي ڇڏيو.

انٽرويو

ڪامريڊ صوفي عبدالخالق

انٽرويو پينل: يونس راهو، سينگهار نوناري، بخشل ٿلهو ۽ ذوالفقار بروهي

تاريخ: 19 فيبروري 2018

سوال: توهان پنهنجو پورو سياسي تعارف ڪرايو؟

جواب: ڪامريڊ اهو سوال ته تمام گهڻي وڏي جواب جي تقاضا ٿو ڪري. لڳي نه ٿو ڪنهن هڪ نشست ۾ پورو ٿيندو. هر دور ۾ اهي حالتون ئي هونديون آهن جنهن سبب اسان توهان جهڙا عام ماڻهو سياسي عمل جو حصو ٿيندا آهن. اهڙيون حالتون تن ڏينهن ۾ شهر ٽوڙي پهراڙي اندر موجود هيون. قومپرستيءَ جو هڪ دور هيو. شروعاتي طور تي اُنجو اثر هيو. مان اها پنهنجي ننڍپڻ جي ڳالهه ٿو ڪيان. ڪميونسٽ سياست ڏانهن ته آءُ ستر جي ڏهاڪي ۾ آيس ۽ مان سمجهان ٿو ته ليفٽ جي سياست جو اهو عروج وارو دور هيو. سڄي دنيا ۾ جيڪي تحريڪون هلن پيون انهن جو به اثر هيو. ملڪ سڄو انهن ڏينهن ۾ پڻ تحريڪن جي ور چڙهيل هيو. مان مرڪزي ڪاميٽيءَ جو ميمبر 1974ع ۾ ٿيس. ٻين لفظن ۾ عالمي ۽ ڏيهي ڪميونسٽ تحريڪ منهنجي شموليت کان پهرين ماسڪو ۽ بيجنگ نواز ڌِرين ۾ ورهائجي چُڪي هُئي. اسان ماسڪو لائين کي دُرست سمجهندا هياسين. درحقيقت پارٽي تي 1954ع ۾ پابندي لڳي هئي ۽ مونکان ٿورو اڳ ايوبي دور ۾ حسن ناصر جهڙا دوست شهيد ٿي چڪا هئا. روسي چيني لابيون ٺهي چڪيون هُيون. ستر جي ڏهاڪي ۾ ئي اسان پنهنجي مارڪسي سمجهه سان اِهو سمجهندا هُياسين ته چيني لابي جا ڪٿي نه ڪٿي سامراجي مفادن جي تحفظ واري سياست سان رشتا جُڙن پيا.

سوال: توهان شهيد حسن ناصر جو نالو ڪنيو. ڪامريڊ نذير عباسي سان توهانجو رشتو ڪيئن رهيو؟

جواب: ڪامريڊ نذير مونکان جونيئر هيو. شاگردن جي جدوجهد ذريعي اڳيان آيو. پهرين اين ايس ايف پوءِ ڊي ايس ايف. اهڙي ريت هو مرڪزي ڪاميٽيءَ جو ميمبر به رهيو. نذير هڪ باڪمال سياسي ورڪر ۽ اڳواڻ هيو.

سوال: پارٽي اندر اڪثريت اقليت واري جهيڙي ۾ توهان ڪهڙي پاسي هُئا؟

جواب: پارٽي مٿان به وار ٿيا هُئا. مان اڪثريت واري پاسي هُيس. اقليت جو ٿيسز ته ناڪام ٿي ويو هيو. ان ۾ اسان جام سان مفاهمت ڪري ڪيس اڪثريت جو جنرل سيڪريٽري بڻايو هيو. هو هلي به نه سگهيو ۽ مان تن ڏينهن کان ان خيال

جو آهيان ته مفاهمت واري ميندي ناهي لڳندي ۽ ان سان نقصان ٿيندا آهن.

سوال: **خارجي سبب ته سمجهه ۾ اچن ٿا پر موضوعي ڪارڻ ڪهڙا هُئا جنهن سبب سگهاري عوامي انقلابي پارٽيون مٿان ڪان ٽُٽندي پاڻ پنهنجي پيرن تي ڏهي پٽ ٿيون؟**

جواب: توهان هڪ ڳالهه سمجهڻ جي ڪوشش ڪيو. سوال صرف مٿان يا هيٺان ڪان ٽُٽڻ جو ڪونهي. اهي ٻئي عمل جڏهن جنهن وقت گڏجي ويندا آهن تڏهن شيون تيزي سان ڏهڻ شروع ٿينديون آهن. ظاهر آ سوويت يونين مٿان ٻاهريون دٻاءُ ته پهرين ڏينهن کان هو پر سندس اندروني تضاد يا دٻاءُ ايترو گهڻو ڪونه هو. تنهنڪري سوويت انقلاب پنهنجي عمر جيتري به ڪري سگهيو پر وڏي ڪئي. جڏهن اندروني مامرا سگهاري انداز ۾ پيدا ٿيڻ لڳا ته پوءِ سوويت يونين وڪريو. اهڙي ريت اسان مٿان به رياستي دٻاءُ شروع کان موجود هيو. جنهن سان اسان مقابلو پئي ڪيو. پر جڏهن ٻاهريون دٻاءُ يا ٻاهريان هٿ پارٽي جي اندروني تضاد کي وڌائي وجهڻ ۾ ڪامياب ٿيا تڏهن اسان به ڪمزور ٿي ٿتاسين. مطلب ته ٻاهريون توڙي اندريون يا پارٽي ڍانچي ۾ مٿان کان ايندڙ يا هيٺان کان ويندڙ ناڪاري تبديليون جڏهن هڪ ٿينديون آهن تڏهن شيون صفا تبديل ٿي وينديون آهن.

سوال: **اوسي پاسي يا نيپال ۾ ته روس جي ڏهڻ سان پارٽيون ڪونه ڏٺيون؟**

جواب: مُنهنجي نظر ۾ پهريون سبب پابندي ڪانپوءِ پارٽي جو گهڻو عرصو انڊر گرائونڊ رهڻ هو. انڊر گرائونڊ سياست جا گهڻا هاڪاري توڙي ناڪاري پاسا هوندا آهن. ان ۾ ڪو شڪ ڪونهي ته اسانجي سياست ڏانهن صاف سٿرا ۽ ايماندار ماڻهو ئي متوجه ٿيندا آهن. جڏهن سخت رياستي جبر جي ماحول ۾ پارٽيون اهڙي ڪيڊر سان انڊر گرائونڊ ٿي سياست ڪنديون آهن ته پوءِ رياستي ڳجهن ادارن جي مداخلت جا امڪان گهٽ ٿي هوندا آهن پر گهڻو عرصو انڊر گرائونڊ رهڻ ڪري پارٽيون عام عوام سان پنهنجو تعلق وڏي عرصي تائين جوڙي ناهن سگهنديون ۽ پوءِ ڪمزرو ٿيڻ شروع ٿينديون آهن. جيڪڏهن انهن ڏينهن ۾ نوجوانن جي شموليت پارٽي ۾ گهٽي ٿئي ها ۽ عوام سان جُڙت جيڪڏهن سگهاري ٿئي ها ته انتهائي مظبوط ڪيڊر پارٽي ايئن ختم نه ٿئي ها. اهڙي ريت انهن تيز ۽ ڏينهون ڏينهن تبديل ٿيندڙ سياسي ماحول ۾ ڪيڊر جي کوٽ پڻ اهم سبب هو. ٻيو ڪارڻ اِهو ته بلوچستان، سنڌ، پنجاب ۽ پختونخواهه يا صوبن ۾ ٿيندڙ جدووجهد جا انداز مختلف هُئا ۽ پارٽي انهن کي جوڙي نه سگهي. ٽيون مسئلو اهو هو ته ون يونٽ خلاف تحريڪون هلنديون پئي، پارٽي انڊر گرائونڊ ٿي ڪري ان ۾ متحرڪ ڪردار ادا ڪري رهي هئي. پر چيني لائين جي اڳواڻن ۽ ڪامريڊن جي الڳ ٿيڻ سان به خلا پيدا ٿيو ۽ اسانجي شموليت وارن ڏينهن ۾

نظرياتي سوالن تي ڪم جهڙوڪ گهٽ ٿي ويو هو جنهن جا پڻ ناڪاري اثر پوري پارٽي تي پيا. چوٿون سبب مان سمجهان ٿو تہ عالمي ۽ رياستي هو. اها ڪا هوائي ڳالهہ ڪونہ هُئي تہ ڪابي ڏُر جي سمورين ڪوشن باوجود ملڪ مٿان انقلاب جو خطرو شروع ڏينهن ڪان هيو. هتي اُهو مواد بہ موجود هو تہ حالتون بہ هيون ۽ آثار بہ نظر اچڻ شروع ٿيا هيا. جنهن سبب عالمي سياست جي ايجنڊا تي اهو سوال آيو هو تہ هن خطي ۾ هندستان يا ٻين ملڪن ڪان ٻهرين هاڻ پاڪستان آهي جيڪو انقلابي عمل مان گذري سگهي ٿو. اهو ئي سبب آهي تہ اسي جي ڏهاڪي ۾ مذهبي انتهاپسنديءَ جو سيلاب اوهانکي سموري ٽين دنيا جي ملڪن يا هن سجي خطي (ڏکڻ ايشيا) ۾ سڀ ڪانوڊيڪ هتي ئي نظر ايندو ۽ سو بہ هن بيلٽ مٿان جنهن کي سنڌ ۽ بلوچستان چئجي ٿو تہ اِتي اهو زور توهانکي هاڻ بہ نظر ايندو. مطلب تہ انهن ڏينهن ۾ انقلابي تبديلي جو خوف هڪ حقيقت هُئي جنهن ڪري رياست جا ڳجها ادارا پارٽي کي ڪمزور ڪرڻ لاءِ انکي ٽوڙڻ لاءِ گهڻو متحرڪ بہ ٿيا. آخري ۽ اهم سبب سوويت يونين جو ٽُٽڻ هو ڇوتہ سيڪنڊ رينڪ (بي درجي جي) قيادت جو عالمي تحريڪ يا تنظيم سان واسطو نہ هوندو هيو. اهو ڪم پارٽي جي اعلي قيادت ئي ڪندي هُئي جنهن ۾ ڪامريڊ امام علي نازش اهم ماڻهو هو پر بيمار هو. قيادت جي ٻي ڪيپ جيلن منجهہ هُئي. سيڪنڊ رينڪ قيادت جا رابطا نہ جُڙي سگهيا هُيا. ٽوڙي جو اسانجي ڪوشش هُئي. اهڙي ريت عالمي ڪميونسٽ تحريڪ سان اسانجو لاڳاپو ڪمزور ٿيندو ويو.

سوال: اسان کي بلوچستان جي اجوڪي سياست سمجهايو. ڇاڪاڻ تہ عام ميڊيا ۾ تہ بلوچستان جي حوالي سان هڪ بليڪ آئوٽ لڳو پيو آهي. زينب جي مامري تہ پنجاب ۽ نقيب الله محسود يا مسنگ پرسنس واري اشو تہ پختونخواه ۽ هاڻ سنڌ بہ ٿوري گهڻي متحرڪ آهي پر بلوچستان چُپ آهي؟ هڪ تہ رياستي جبر جي صورت ۾ انجو ظاهر ظهور اهم سبب اسان سڀ جي سامهون آهي؟ پر ان ما ٿار جا ٻيا ڪهڙا سبب ٿي سگهن ٿا؟

جواب: جيئن دنيا کي سمجهڻ لاءِ هڪ نقطي کي ۽ ڪڏهن ڪڏهن نقطي کي سمجهڻ لاءِ دنيا کي سمجهڻ ضروري هوندو آهي ساڳي ريت بلوچستان کي سمجهڻ لاءِ پڻ توهانکي هن نظام کي ٿورو سمجهڻو پوندو. توهانجي اها ڳالهہ دُرست آهي تہ جڏهن سجي ملڪ ۾ ڪنهن نہ ڪنهن سوال تي اُيار آهي تہ پوءِ بلوچستان خاموش ڇو؟ اُيار جي حوالي سان بہ ٻَي اهم مامرا هوندا آهن. هڪ تہ مسئلن يا اشوز جي سوال تي عوامي جدوجهد يا اُيار پيو وري ميڊيا جي مهرباني سان اُن يا ڪنهن ٻئي اشو يا شئي جو اُڀري اچڻ ۽ اُنجي جي تشهير. ان لحاظ کان مان بلوچستان کي ڪٽيل نہ پر پسمانده سماج ضرور چوندس. جيترو بلوچستان

آهي شايد ئي پاڪستان جو ڪو بيو حصو ايترو پسمانده هجي. بيون ڪارڻ رياستي جبر آهي. ٽيون سبب ڪنهن بہ شڪل ۾ عوامي تحريڪ جو نہ هُئڻ آهي. مان اڄ جي ڳالهہ ٿو ڪيان. مان سياڻ لاءِ ڪُجهہ نہ ٿو چئي سگهان. تنهنڪري ڪوڙ سارا مامرا دٻجي ٿا وڃن ۽ سطح تي ظاهر نہ ٿا ٿين. اها مان سمجهان ٿو بدبختي آهي اسانجي.

سوال: بلوچستان بہ تمام وڏا سياسي ماڻهو پيدا ڪيا جن عليحدگي پسند سياست کان وٺندي وفاقي سياست تائين ۽ وٺندي نعپ جي سياست ۾ پنهنجو گڏيل ڪردار ادا ڪيو. توهان سندس سياست کي ڪيئن ڏٺو؟

جواب: قومپرستي جي اُڀار جي هڪ دور ۾ ڪجهہ نالا يا ماڻهو اُڀري آيا جيڪي توهانکي نظر آيا. پوءِ پلي اُهو غوث بخش بزنجو هجي، عطاالله هجي يا خير بخش مري هجي. اهي سڀ قومپرستي جي دور جي پيداوار آهن. منهنجي خيال ۾ پوءِ بيا پلي ان سان اتفاق نہ ڪن تہ قومپرستي جي سادي تحريڪ ون يونٽ ٽُٽڻ کانپوءِ ڪمزور ٿي هُئي. انهن ڏينهن جي عالمي صورتحال اها هُئي تہ قومپرست هر هنڌ تي مجبور هيا تہ هو بين ترقي پسندن سان گڏجي ڪم ڪن. پر جڏهن ون يونٽ ٽُٽو تڏهن قومپرستن کي لڳو تہ هو هاڻ بنا ڪنهن بہ ترقي پسند رجحان جي مدد سان پوءِ پلي کهڙي بہ صورت ۾ پر پاڻ اقتدار تائين رسي سگهن ٿا. يعني جيڪي جدوجهد ڪندڙ قومپرست هيا تن کي اهو آسرو پيدا ٿيو. انهي ڪري قومپرستن ۽ ڪميونسٽن جي نظرياتي ۽ عملي جدوجهد ۾ هڪ ڏار پيدا ٿيو ۽ اهو اتحاد ٽُٽو. جڏهن اِهو ٽُٽو تہ پوءِ قومپرست اُها جدوجهد وري نہ ڪري سگهيا جيڪا هو ماڻهن جي مسئلن تي يا حقن لاءِ پهرين بين ترقي پسندن سان گڏجي ڪندا هيا. اهڙي ريت بين ترقي پسندن کان ڌار ٿي سندن جدوجهد وڃي ٻُڙي تي بيٺي. پوءِ رڳو جدوجهد وڃي، اقتدار تائين ڪيئن پهچجي واري بچي. هاڻ نہ صرف عوامي يا طبقاتي پر قومي جدوجهد بہ ترقي پسندن يا ڪميونسٽن مٿان آهي. اها هاڻي قومپرست ڪونہ ڪري سگهندا.

سوال: بلوچستان مٿان هي پنجون آپريشن آهي. نہ صرف رياست پر گهٽيون ٽٽيون سماجي سياسي ڌريون بہ بلوچ سوال تي سياست کي پراڪسي جنگ سان جوڙي ڏسي ٿو؟ توهانجو پنهنجو تعلق بہ بلوچستان سان آهي تہ توهان پاڻ ان بابت ڇا چوندا؟

جواب: مان سمجهان ٿو تہ اسان ان جي تصديق بہ ڪيون ٿا تہ ترديد بہ. بين لفظن ۾ هاڻوڪي مزاحمت کي پراڪسي چئي بہ سگهجي ٿو ۽ نہ بہ. مان ڪوشش ڪيان ٿو اوهان کي سمجهائڻ جي. بلوچستان مٿان هي جيڪا چوٿين فوج ڪشي آهي. لازمي انجا سبب هوندا. سٺ ستر جي ڏهاڪي ۾ قومپرست ۽ ڪميونسٽ هڪ تي جيڪا سوشلزم ۽ انقلاب جي جدوجهد ڪندا رهيا تنهن

مٿان بہ ظاهر آ سختي ٿي. پر ان کان اڳ ۾ فوج ڪشي ٿي ۽ ان کان پهرين بہ انگريز دور ۾ فوج ڪشي ٿي انجا بہ ڪي خاص سبب هئا. هاڻي اسي وارو دور ناهي. هاڻوڪي فوج ڪشيءَ جو اهو سبب ناهي تہ پاڪستان کي خطرو آ. نظام کي خطرو آ. انقلاب ٿو اچي. اهڙي ڪا ڳالهہ ڪونهي هاڻوڪي فوج ڪشي حڪمرانن جي پنهنجي مفادن سببان بلوچستان مٿان مڙهي وئي آهي. بلوچستان اها پٽي آهي جيڪا رسائل (عالمي رستا) ۽ وسائل (معدني وسيلا) ۾ امير آهي. جيڪي صرف هن رياست جي نظر ۾ نہ پر پوري دنيا جي نظر ۾ آهن. اهو سينٽرل ايشيا جو دڳ بہ آهي. هي هاڻوڪي فوج ڪشي عالمي سامراجي سياست جي ڪري آهي. جنهن ۾ هر ڪنهن جي ڪوشش آهي تہ بلوچستان سندن هٿ ۾ هجي. ان حوالي سان جيڪڏهن ڏسجي تہ بلوچستان جو هاڻوڪو سوال مختلف ادارن ۽ مختلف ملڪن جي وچ مفادن جي ٽڪراءُ جو اظهار آهي. ساڳي وقت سموري مقامي مزاحمت کي پراڪسي قرار ڏيڻ مزاحمت کي غير عوامي ۽ غير تاريخي انداز ۾ ڏسڻ آهي.

سوال: **توهان هڪ دفعي هڪ غير رسمي گڏجاڻيءَ ۾ اها ڳالهہ ڪئي هُئي تہ بلوچستان جو سوال هجي يا پنجاب جو، عوامي سياست صرف سنڌ منجهان بچي سگهي ٿي؟ ان ڳالهہ جا ڪي خاص سبب؟**

جواب: هڪ تہ تاريخي سبب آهن ۽ ڪوڙ سارا مثال ۽ تجربا آهن. بيو تہ سنڌ جي سماج جي جيڪا بيهڪ آهي ان ۾ ڪجهہ شيون اهڙيون آهن جنهن سبب مون پاري ماڻهوءَ جي اهڙي قسم جي توقع يا اميد جُڙي ٿي. بلوچستان جي بہ مزاحمتي تاريخ آهي پر سنڌ ان معاملي ۾ ٿورڙي مختلف آهي. سنڌ هميشہ جاگيردارن خلاف جهيڙيو آهي. ان مزاحمت کان متاثر ٿي اسانجي دور ۾ ئي ڪوڙ سارا سگهارا ماڻهو نڪتا ۽ اڃا بہ نڪرن ٿا ۽ اُهي پنهنجي تاريخ کان ڪٽجي نہ پر ان سان سرجي نڪرن ٿا سو شايد ان حوالي سان مون ڳالهہ ڪئي هوندي.

سوال: **توهانکي پاڪستان اندر ڪابي ڏُر جو مستقبل ڪيئن نظر پيو اچي؟**

جواب: روشن مستقبل آ. ڇاڪاڻ تہ جيڪو دور گذريو سو گذريو. ماڻهن کي اها ڳالهہ تہ سمجهہ ۾ اچي وئي آ تہ ڪابي ڏُر جي سياست ڪانسواءِ سندن مسئلا اِتي جو اِتي پيا هوندا. عالمي سطح تي بہ جاتي ڪاٿي هاڪاري اهڃاڻ نظر اچن پيا. اها ڪابي ڏُر وارن جي مجبوري آهي تہ اُهي هڪ ٿي. دڳ وٺي عوامي صفن منجهہ داخل ٿيِن. نہ تہ عوام سان جُڙڻ ڪانسواءِ ڪابي ڏُر وٽ ۽ نہ وري ڪابي ڏر سان جُڙڻ ڪانسواءِ عوام وٽ ڪو بيو دڳ ڪونهي. سمورين حڪمران ۽ ساڄي ڏر جي پارٽين کي ڏسو اُهي ڪنهن بہ ريت عوام لاءِ ناهن. سو سمجهان ٿو عوام ان لحاظ کان باشعور ٿي رهيو آهي.



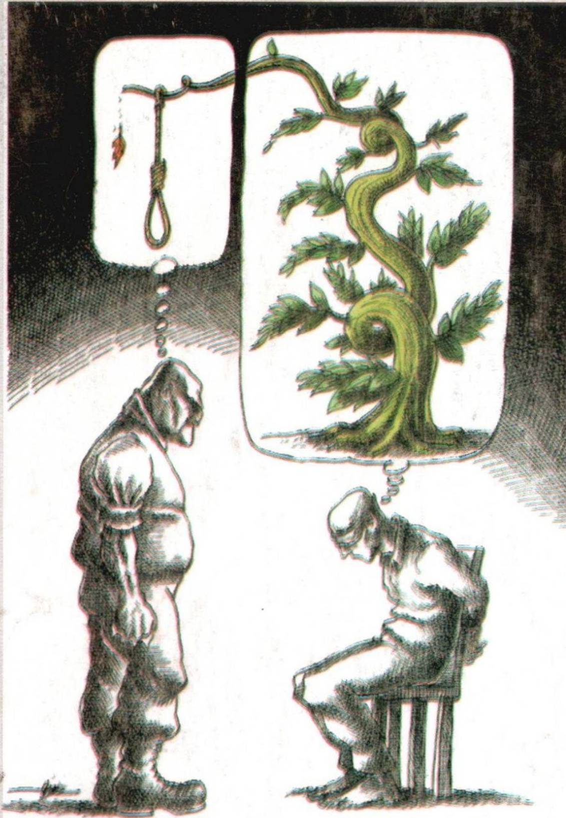
نذار قبانی

کہاں ہے میرے بھائی
میں جانتا ہوں
وہ دمشق کی گلیاں
جب تیری رگوں میں
دوڑتی تھیں
تو تیرے لمحوں
تیرے لفظوں
میں بجلیاں سی
بھر دیتی تھیں
اور تب تیرا سارا وجود
مشرق کے عظیم حُسن سا
ساز بن جاتا
بلقیساالراوی کی
آواز بن جاتا
اور تاریخ کی بنسری پے
وہ سُر بجاتا
کہ انسان سر بِسجود
سرِ نگوں ہو جاتا
پر آج جب اُسی دمشق کی
گلیوں میں
تیری رگوں کا خون
عظیم سیلابِ بلاؔ کی
لہر کی طرح
بہ رہا ہے
بہتے بہتے دریا بن رہا ہے
غزہ سے بہتا
یروشلم پہنچ رہا ہے

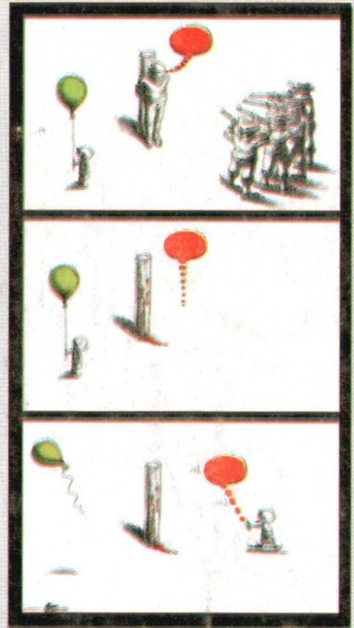
تو آخر کچھ تو کہہ رہا ہے
کیا مشرق کے ماتھے کے جھومر کا
صرف ماضی ہے
ماضی بعید
اور پھر مسلسل ہے
یا تو مقتل
یا رزمگاہ کہ
جن میں جلوہ عشقِ رنداں
کے سروں کے چراغ
راستوں کے نشاں
روشنیاں روشنیاں
یہ عجب سرزمیں
کہ جس کے خاکِ بداماں
عجب درد کے درماں
پر اب کون ہے یہاں
اب تو درویش بھی نہیں
اور لیلیٰ خالد سفارتکار ہے اب
اور سفارتکار تو او سلو جاتے ہیں
اب تو صلاح خلف
اور جارج حباش بھی نہیں
کہ جن کی زُباں کھُلتی
انگلیوں میں جنبش ہوتی
تو شاھوں کے تخت لرز جاتے
اچھے اچھے بِکی ماؤس بن جاتے
اب دمشق سے یروشلم تک
گِدھوں کے حواری رہتے ہیں
یزید کے درباری رہتے ہیں

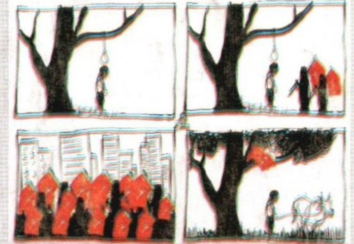
اور امام کے قافلہ اسیروں کا خون
کہ جن کی زباں علیؑ کی بیٹی تھی
یوسفوں کا۔ بلقیسوں کا خون
اب رگوں میں نہیں
گلیوں میں
جھلستے نخلستانوں میں
بہتا ہے
اور تجھے کچھ کہتا ہے
کہ اس خون کے دریا کو
بادل بنا دے
اپنی نظموں کی آنکھوں میں
بارش بنا دے
اور برسا دے
بارود سے اُگی آگ پے
اسے برسا دے
میرے بھائی
یقین کر
اس بارش کا اک اک قطرہ وہ
پتھر ہے
جو ابابیلوں کی چونچ سے برسا
تو سامانِ حربِ ظلم کو
ریزہ ریزہ کر گیا تھا!!

بشیر شاہ



زوري ڪنيي ڪنيل جو خواب ۽ ڪٽندڙ جو خوف













پڙهندڙ نسُل . پَ نَ

The Reading Generation

1960 جي ڏهاڪي ۾ عبدالله حسين ” اُداس نسلين“ نالي ڪتاب لکيو. 70 واري ڏهاڪي ۾ وري ماڻڪَ ”لُڙهندڙ نسُل“ نالي ڪتاب لکي پنهنجي دورَ جي عڪاسي ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. امداد حُسينيءَ وري 70 واري ڏهاڪي ۾ ئي لکيو:

انڌي ماءُ ڄڻيندي آهي اونڌا سونڌا ٻارَ
ايندڙ نسل سَمورو هوندو گونگا ٻوڙا ٻارَ

هر دور جي نوجوانن کي اُداس، لُڙهندڙ، ڪَڙهندڙ، ڪُڙهندڙ، ٻَرندڙ، ڇُرندڙ، ڪِرندڙ، اوسيئڙو ڪندڙ، ياڙي، ڪاٺُو، ياجوڪَڙُ، ڪاوڙيل ۽ وِڙهندڙ نسلن سان منسوب ڪري سگهجي ٿو، پَر اسان اِنهن سڀني وِچان ”پڙهندڙ“ نسل جا ڳولائو آهيون. ڪتابن کي ڪاڳر تان کڻي ڪمپيوٽر جي دنيا ۾ آڻڻ، ٻين لفظن ۾ برقي ڪتاب يعني e-books ناهي ورهائڻ جي وسيلي پڙهندڙ نسل کي وَڌڻ، ويجهڻ ۽ هِڪَ ٻِئي کي ڳولي سَهڪاري تحريڪ جي رستي تي آڻِڻَ جي آسَ رکون ٿا.

پَڙهندڙ نَسل (پَـنَ) ڪا بہ تنظيمَ ناهي. اُنَ جو ڪـو بہ صدر، عُهديدار يا پايو وِجهندڙ نہ آهي. جيڪڏهن ڪو بہ شخص اهـڙي دعويٰ ڪري ٿـو تہ پَڪَ ڄاڻو تہ اُهو ڪُوڙو آهي. نہ ئي وري پَـنَ جي نالي ڪي پئسا گڏ ڪيا ويندا. جيڪـڏهن ڪو اهڙي ڪوشش ڪري ٿو تہ پَڪَ ڄاڻو تہ اُهو بہ ڪُوڙو آهي.

جَهڙيءَ طرح وڻن جا پَنَ ساوا، ڳاڙها، نيرا، پيلا يا ناسي هوندا آهن اَهڙيءَ طرح پَڙهندڙ نَسُل وارا پَـنَ بہ مختَلِف آهـن ۽ هوندا. اُهي ساڳئي ئي وقت اُداس ۽ پڙهندڙ، ٻَرندڙ ۽ پڙهندڙ، سُست ۽ پڙهندڙ يا وِڙهندڙ ۽ پڙهندڙ بہ ٿي سگهن ٿا. ٻيـن لفظن ۾ پَنَ ڪا خُصوصيِ ۽ ٽالي لڳل ڪِلَب Exclusive Club نہ آهي.

ڪوشش اها هوندي تہ پَـنَ جا سڀ ڪَم ڪار سَهڪاري ۽ رَضاڪار بنيادن تي ٿين، پر ممڪن آهي تہ ڪي ڪم اُجرتي بنيادن تي بہ ٿِيـن. اهـڙي حالت ۾ پَـنَ پاڻ هِڪَبِئي جي مدد ڪَـرڻ جـي اُصـولَ هيـٺ ڏي وَٺُ ڪنـدا ۽ غيرتجـارتي non-commercial رهنـدا. پَنَـن پـاران ڪتـابن ڪـي ڊِجيٽـائِيز digitize ڪرڻ جي عَملَ مان ڪـو بہ مالي فائدو يا نفعو حاصل ڪـرڻ جي ڪوشش نہ ڪئي ويندي.

ڪتابن کي ڊِجيٽائِيز ڪرڻ کان پـو ٻيـو اهـم مرحلو وِرهائڻ distribution جو ٿيندو. اِهو ڪم ڪرڻ وارن مان جيڪـڏهن ڪـو پيسا ڪمائي سگهي ٿو تہ ڀلي ڪمائي، رُڳو پَنَـن سان اُن جو ڪو بہ لاڳاپو نہ هوندو.

ٻَنَن کي کُليل اکرن ۾ صلاح ڏجي ٿي تہ هو وَسَ پٽاندڙ وڏِ
کان وَڏِ ڪتاب خريد ڪَري ڪتابن جي ليکَڪَن، ڇپائيندڙن ۽
ڇاپيندڙن کي هِمٿائِن. پر ساڳئي وقت عِلم حاصل ڪرڻ ۽ ڄاڻ
کي ڦهلائڻ جي ڪوشش دوران ڪَنهن بہ رُڪاوٽَ کي نہ مڃن.
شيخ اَيازَ علمَ، ڄاڻَ، سمجهہَ ۽ ڏاهپَ کي گيتَ، بيتَ، سِٽَ،
پُڪارَ سان تَشبيهہ ڏيندي انهن سيني کي بَمن، گولين ۽ بارودَ
جي مدِ مقابل بيهاريو آهي. اياز چوي ٿو تہ:
گيتَ بہِ جڻ گوريلا آهن، جي ويريءَ تي وار ڪَرن ٿا.
... ...
جٿن جٿن جاڙ وڏي ٿي جَڳَ ۾، هو ٻوليءَ جي آڙ ڇُپن ٿا؛
ريتيءَ تي راتاها ڪن ٿا، موٽي مَنجهہِ پهاڙ ڇُپن ٿا؛
... ...
ڪالهہَ هُيا جي سُرخ گُلن جيئن، اڄڪلهہ نيلا پيلا آهن؛
گيتَ بہِ جڻ گوريلا آهن........
... ...
هي بيتُ اَٿي، هي بَم- گولو،
جيڪي بہ ڪٽين، جيڪي بہ ڪٽين!
مون لاءِ ٻنهي ۾ فَرَقُ نہ آ، هي بيتُ بہ بَمَ جو ساٿي آ،
جنهن رِڻَ ۾ رات ڪَيا راڙا، تنهن هَڏَ ۽ چَمَ جو ساٿي آ -
اِن حسابَ سان اٽڃاٽائي کي پاڻ تي اِهو سوچي مَڙهڻ تہ
”هاڻي ويڙهہ ۽ عمل جو دور آهي، اُن ڪري پڙهڻ تي وقت نہ
وڃايو“ ناداني‌ءَ جي نشاني آهي.

پَنَن جو پڙهڻ عام ڪِتابي ڪيڙن وانگر رُڳو نِصابي ڪتابن تائين محدود نہ هوندو. رڳو نصابي ڪتابن ۾ پاڻ کي قيد ڪري ڇڏڻ سان سماج ۽ سماجي حالتن تان نظر ڪڇي ويندي ۽ نتيجي طور سماجي ۽ حڪومتي پاليسيون policies اڻڇاڻن ۽ نادانن جي هٿن ۾ رهنديون. پَنَ نِصابي ڪتابن سان گڏوگڏ ادبي، تاريخي، سياسي، سماجي، اقتصادي، سائنسي ۽ ٻين ڪتابن کي پڙهي سماجي حالتن کي بهتر بنائڻ جي ڪوشش ڪندا.

پَڙهندڙ نَسُل جا پَنَ سيني کي **چو، چالاءِ ۽ ڪينئن** جهڙن سوالن کي هر بَيانَ تي لاڳو ڪرڻ جي ڪوٺ ڏين ٿا ۽ انهن تي ويچار ڪرڻ سان گڏ جوابَ ڳولڻ کي نہ رڳو پنهنجو حق، پر فرض ۽ اٽتر گهرج unavoidable necessity سمجهندي ڪتابن کي پاڻ پڙهڻ ۽ وڌ کان وڌ ماڻهن تائين پهچائڻ جي ڪوشش جديد ترين طريقن وسيلي ڪرڻ جو ويچار رکن ٿا.

توهان بہ پڙهڻ، پڙهائڻ ۽ ڦهلائڻ جي اِن سهڪاري تحريڪ ۾ شامل ٿي سگهو ٿا، بَس پنهنجي اوسي پاسي ۾ ڏِسو، هر قسم جا ڳاڙها تورڙي نيرا، ساوا توڙي پيلا پن ضرور نظر اچي ويندا.

وڻ وڻ کي مون ياڪي پائي چيو تہ ”منهنجا ياءُ
پهتو منهنجي من ۾ تنهنجي پَنَ پَنَ جو پڙلاءُ“.
- اياز (ڪلهي پاتم ڪينرو)